COLECCION TRIPODE

LOS SIMBOLOS CRISTIANOS PRIMITIVOS

JEAN DANIÉLOU



BIBLIOTECA MERCABA

LOS SIMBOLOS CRISTIANOS PRIMITIVOS

COLECCION TRIPODE

LITURGIA

Nº 1.—Las Otras Liturgias Occidentales, por *A. C. Molinero.*

VIDA

Nº 1.—El Credo, Símbolo de la Fe de la Iglesia, por *Emiliano Jiménez Hernández.*
Nº 2.—No Apaguéis el Espíritu, por *Paul Josef Cordes.*
Nº 3.—El Espíritu Santo dador de Vida, en la Iglesia, al Cristiano, por *Emiliano Jiménez Hernández.*
Nº 4.—Los Símbolos Cristianos Primitivos, por *J. Daniélou.*

JEAN DANIELOU

LOS SIMBOLOS CRISTIANOS PRIMITIVOS

EDICIONES EGA
BILBAO - 1993

Título original de la obra: LES SYMBOLES CHRETIENS PRIMITIFS,
publicada por EDITION DU SEUIL - PARIS.
Versión española de *Concepción Munuera.*

Printed in Spain

I.S.B.N.: 84-7726-063-X
Depósito Legal: BI-451-93

Impreso en: GESTINGRAF
C° de Ibarsusi, 3
48004 BILBAO

INTRODUCCION

Antes de extenderse por el mundo griego y romano, y de tomar de ellos lengua e imágenes, el cristianismo conoció una primera etapa en un medio judío en que se hablaba arameo. Este judeocristianismo no tuvo porvenir y sus huellas fueron desapareciendo poco a poco. A pesar de ello, unas cuantas obras raras, transmitidas en traducciones a lenguas orientales, armenio, siriaco, copto y etiópico, han permitido rehacer poco a poco esta herencia literaria: se trata de las *Odas de Salomón*, la *Ascensión de Isaías*, los *Testamentos de los XII patriarcas* y algunas más. En otro libro he tratado de reconstruir su mentalidad[1], cuyas categorías proceden de la apocalíptica judía. Es una teología de la historia que se expresa por medio de símbolos.

De este modo llegué a preguntarme si algunas de las imágenes que nos ha legado el cristianismo antiguo no se remontaban a este período primitivo y no era en él donde había que buscar su verdadero significado. A partir de 1954 fui publicando en varias revistas los resultados de estas investigaciones. Este libro es un compendio de esos estudios, revisados y completados. He podido constatar la singularidad del símbolo de la cruz y, sobre todo, del arado. Creo haber reconocido la importancia de la corona en la simbología sacramental. Me ha sorprendido ver cómo se compara al bautismo con un carro en que el hombre se eleva al cielo. Incluso he llegado a pensar que los símbolos más conocidos, sobre todo el del pez, podían tener una significación distinta a la que se les atribuye de ordinario.

En todo caso, la singularidad de estas conclusiones me dejaba perplejo a mí mismo. No hay ni que decir el interés con que leí, en un número del *Osservatore Romano* de 6 de agosto de 1960, un artículo del R.P. Bagatti, uno de los mejores arqueólogos de Palestina, en que daba cuenta de los extraordinarios descubrimientos hechos en Hebrón, Nazaret y Jerusalén, y que permitieron sacar a la luz un cierto número de osarios y estelas funerarias, cuyo carácter judeocristiano es seguro y en los que se encuentra, precisamente, la mayor parte de los símbolos que

[1] *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, 1958.

yo había reconocido por mi parte como judeocristianos en los monumentos literarios. Volvemos a encontrar el arado y la palma, la estrella y la viña, la cruz y el pez. Estos osarios pertenecieron a una comunidad judeocristiana que vivió en Palestina a fines del siglo I y durante el II. Los símbolos que aparecen en ellos han sido estudiados por el R. P. Testa en una tesis presentada en el Instituto Bíblico de Roma, aún no publicada y de la que sólo sé lo que mencionan el P. Bagatti, en el artículo ya citado, y el propio autor en el *Osservatore Romano* del 25 de septiembre de 1960[2].

Así pues, tenemos ante nosotros la posibilidad de escribir una nueva página de la historia del cristianismo. Hasta ahora no había nada más oscuro para nosotros que el espacio que separa los primeros comienzos de la Iglesia, descritos en las *Epístolas de San Pablo* y los *Hechos de los Apóstoles,* de su desarrollo en el medio griego y latino, en Alejandría, Cartago y Roma. Este período oscuro empieza a iluminarse. Y lo que se nos revela es precisamente la importancia que tuvo en ese momento este cristianismo de estructura semítica, del que no teníamos ni idea, y algunos de cuyos caracteres se nos dan a conocer mediante el estudio de la simbología judeocristiana.

[2] La tesis apareció en 1962 con el título: *Il simbolismo dei Giudei-Cristiani,* Jerusalén, Tipografia dei PP. Francescani (nota de la 2 edición francesa).

I
LA PALMA Y LA CORONA

El Nuevo Testamento no destruye, sino que completa el Antiguo. No tenemos un ejemplo más claro de este principio que el de las fiestas litúrgicas. Las grandes solemnidades del judaísmo, Pascua y Pentecostés, siguen siendo las mismas en el cristianismo, llenándose sólo de un nuevo sentido. Hay, sin embargo, una excepción, al menos aparente, a esta ley, la de la fiesta de los Tabernáculos, la Escenopegía de los LXX, que se celebraba en septiembre. Sólo queda un vestigio, la lectura del texto del *Levítico,* que corresponde al sábado de Témporas de septiembre. En otro lugar nos preguntábamos si la fiesta no ha dejado, sin embargo, otros rastros en la liturgia y la exégesis cristianas[1]. Pero en primer lugar debemos preguntarnos por el significado que tenía en tiempo de Cristo.

El primer origen de la fiesta de los Tabernáculos hay que buscarlo en el ciclo de las fiestas estacionales. Se trata de la fiesta de la vendimia, como Pentecostés era la de la siega[2]. El propio texto del *Levítico,* donde se prescribe su celebración, así lo indica (XXIII, 39). Filón subraya también este aspecto (*Spec. leg.,* II, 204). Los ritos característicos de la fiesta hacen referencia a esta fiesta estacional: la estancia durante siete días en cabañas (σκηναί) construidas con ramas, las libaciones de agua, destinadas a impetrar la lluvia, la procesión alrededor del altar, al octavo día, llevando en una mano un ramo *(lulab)* de sauce, mirto y palma, y en la otra un fruto del limonero *(etrog)*[3].

Pero, igual que en las demás fiestas que tienen el mismo origen, el pensamiento judío inscribió el recuerdo de un acontecimiento de su historia en el marco cíclico de la fiesta estacional.

[1] «Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles», *La Maison-Dieu,* 46 (1956), pp. 114-136; «La fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique», *Stud. Patrist.,* I, Berlin, 1957, pp. 262-279.

[2] J. PEDERSEN, *Israel,* II, Londres, 1940, pp. 418-425; H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israël. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes,* Munich, 1954; J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars,* Leyden, 1959, pp. 30-36.

[3] Véase STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N.T.,* II, pp. 774-812.

Así la Pascua, fiesta de las primeras espigas y de los panes ázimos, se convirtió en la fiesta de los recién nacidos, perdonados *(pasah)* por el Angel exterminador. Pentecostés se asoció a la entrega de la Ley en el Sinaí. Lo mismo sucede con la fiesta de los Tabernáculos. Ya el *Levítico* explica que está destinada a recordar al judío su estancia en las tiendas (σκηναί) del desierto, durante el Exodo (XXIII, 43). Esta interpretación se atribuye a la tradición sacerdotal. Volveremos a encontrarla en Filón (*Spec. leg.*, II, 207), en la tradición rabínica[4], y en los Padres de la Iglesia[5].

Pero a partir de los Profetas y, sobre todo, durante el período postexílico, los acontecimientos de la historia de Israel y, sobre todo, del Exodo sólo se recuerdan para mantener la esperanza del pueblo en los acontecimientos futuros, cuando el poder de Yahvé se manifieste de una manera aún más fulgurante en favor de los suyos. Los acontecimientos del Exodo se convierten en figura de las realidades escatológicas. Es la base de esta tipología. Esto aparece claramente en la fiesta de la Pascua y de la salida de Egipto, que son figura de la liberación escatológica del pueblo de Dios. Y esto se da de una manera especial en la fiesta de los Tabernáculos, que tiene un significado escatológico más claro que ninguna otra. Quizá se pueda encontrar una razón en un rasgo indicado por Filón: que esta fiesta pone fin (τελείωσις) al ciclo agrario del año (*Spec. leg.*, II, 204)[6].

Pero hay otra razón más antigua y más profunda. Esta fiesta parece estar ligada de modo muy especial a las esperanzas mesiánicas. Los orígenes de este lazo son oscuros. Pero da la impresión de que la fiesta de los Tabernáculos estaba relacionada o bien con la fiesta anual de la instauración de la realeza o, más bien, como cree Kraus, con la renovación de la alianza por el rey davídico. Esta sería la fiesta cuyos restos desintegrados subsistirían en las tres grandes fiestas judías de Tishrí, *Rosh-ha-Shaná, Kippur y Sukkoth* (σκηναί)[7]. Esta fiesta habría tomado en el judaísmo un carácter mesiánico, es decir, estaría relacionada con la espera del rey que iba a venir. Este no es el primitivo origen de la fiesta, sino una transformación, que seguramente experimentaría durante la época de la realeza y que habría introducido en ella nuevos elementos.

[4] *Ibid.*, II, 778.
[5] TEODOREDO, *Quaest. Ex.*, 54; P.G., LXXX, 276 B-C; JERONIMO, *In Zach*, 3, 14; P.L. XXV, 1536.
[6] TEODOREDO la llama fiesta de la consumación (συντελείας) al final del año (*Quaest. Ex.* 54; P.G., LXXX, 276 B).
[7] N.H. STRAITH, *The Jewish New Year Festival*, Londres, 1947, pp. 75-80.

En todo caso, en muchos textos encontramos subrayada la importancia que fue tomando esta fiesta en el judaísmo postexílico en relación con la espera mesiánica. El primero es el capítulo final de *Zacarías*. En él vemos, en primer lugar, a Yahvé «poniendo los pies en el Monte de los Olivos, frente a Jerusalén, por el lado de Oriente» (XIV, 5). Después se dice que «de Jerusalén saldrán aguas vivas» (XIV, 8). Pero, sobre todo, vemos a «todas las naciones subir a Jerusalén para celebrar la fiesta de los Tabernáculos» (XIV, 16). De este modo la fiesta de los Tabernáculos aparece como una figura del reino mesiánico. Los otros dos rasgos parecen estar relacionados entre sí. La efusión de aguas vivas tiene relación con los ritos de la fiesta, y el Monte de los Olivos es el lugar donde se recogían las ramas para las cabañas[8]. Este último aspecto tendrá su interés cuando relacionemos la entrada de Jesús en Jerusalén, llegado desde el Monte de los Olivos, con la fiesta de los Tabernáculos.

Además, tenemos un salmo que pertenece a la liturgia postexílica de la fiesta, cuyo carácter mesiánico es evidente: es el *Salmo* 117. Se cantaba durante la procesión solemne del octavo día, en que los judíos caminaban alrededor del altar llevando el *lulab*. A esta procesión alude el versículo: *Constituite diem solemnem in condensis usque ad cornu altaris*. Ahora bien, este salmo designa al Mesías como el que viene: *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Y reclama su venida con el grito de *Hosanna: O Domine salvum me fac*. El salmo contiene también otro texto mesiánico que el Nuevo Testamento aplicará a Cristo. Es el versículo: «La piedra rechazada por los arquitectos se ha convertido en la piedra angular» (CXVII, 22). Todos estos pasajes nos muestran que la liturgia de los Tabernáculos era un momento privilegiado de la esperanza mesiánica.

Esta interpretación mesiánica de la fiesta continuó en el judaísmo hasta los primeros siglos cristianos. San Jerónimo, al comentar *Zach.*, XIV, 6, expone que los judíos ven en la fiesta de los Tabernáculos, «por una falaz esperanza, la figura de las cosas que sucederán en el reino milenario» (III, 14; P.L., XXV, 1536 A). Del mismo modo interpretan también la efusión de aguas vivas y la reconstrucción de Jerusalén (1529 A-C). Así, para los judíos las festividades de los Tabernáculos, donde cada cual comía y bebía con su familia en su cabaña adornada de ramas varia-

[8] Véase *Nehemías*, VIII, 15: «Id a la montaña y coged ramas para hacer las tiendas».

das, aparecían como una prefiguración de las alegrías materiales del reino mesiánico. Las esperanzas mesiánicas que mantenía esta fiesta pueden darnos la explicación de que haya sido ocasión de una cierta agitación política y de que los Padres de la Iglesia pongan en guardia a los cristianos contra ella de un modo especial[9].

Pero el texto de Jerónimo tiene además el interés de relacionar la fiesta con los Mil años. Sabemos, en efecto, que la expresión tiene un significado paradisíaco. Mil años es la edad que hubiera vivido Adán, si hubiera sido fiel, y que sus descendientes no han conseguido jamás a causa del pecado original[10]. Así la fiesta de los Tabernáculos se carga de un nuevo simbolismo, que más tarde encontraremos en los Padres y del que tenemos testimonios variados en el judaísmo. Su marco arborescente evoca el jardín original. Sus festividades anuncian la abundancia material del reino mesiánico. Jerusalén reconstruida es el Paraíso reencontrado. El agua viva es la de la fuente paradisiaca que se extiende en las cuatro direcciones. El *etrog* que se lleva al final es el símbolo del fruto del árbol de la vida (Jerónimo, *loc. cit.*, 1357 A). Por otra parte, se sabe que, en el judaísmo, los temas mesiánicos y paradisiacos van siempre unidos.

Tenemos la prueba de que Jerónimo da testimonio de una tradición antigua en el hecho de que esta interpretación milenarista de la fiesta de los Tabernáculos ya se encuentra en Metodio. Este, interpretando en un sentido escatológico la salida de Egipto, escribe: «Habiéndome puesto también yo en camino, y habiendo salido del Egipto de esta vida, llego en primer lugar a la resurrección, a la verdadera fiesta de los Tabernáculos. Allí, habiendo construido mi tabernáculo durante el primer día de la fiesta, el del juicio, celebro la fiesta con Cristo durante el milenario del reposo, llamado los siete días, el verdadero sabbat. Luego, me pongo en camino hacia la tierra de promisión, los cielos» (*Conv.*, IX, 5; G.C.S., 120). La fiesta de los Tabernáculos representa, pues, el reinado terrestre del Mesías, antes de la vida eterna. El interés de este texto está en que nos muestra que esta concepción milenarista de la fiesta existía también entre ciertos cristianos, como, de hecho, dice Jerónimo (1529 A). Se sabe,

[9] Ver M. SIMON, *Verus Israël*, París, 1948, p. 338. Ver también W.R. FARMER, «The Palm Branches in John, 12, 13», JTS, 3, 1952, 62-66.

[10] Ver también Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, París, 1959, pp. 353-358.

además, que Metodio está relacionado con la teología asiática. Ahora bien, es en ésta, en el *Apocalipsis* de Juan y en Papías, donde aparece el milenario, al mismo tiempo que la primera simbología escatológica cristiana de los Tabernáculos. Los cristianos la tomaron de los judíos. Y ello nos permite remontarnos desde ellos a los tiempos apostólicos.

De hecho, los datos arqueológicos judíos nos aportan una confirmación decisiva de este hecho. Basta con leer la obra de Erwin Goodenough[11] sobre el simbolismo judío en la época grecoromana para constatar que los temas más frecuentemente representados están relacionados con la fiesta de los Tabernáculos. Esto se hace evidente en el *lulab* y en el *etrog*. Pero la cuestión puede plantearse también para la *menorah.* Se sabe que la fiesta de los Tabernáculos era una fiesta de las luces. El *sofar* se relaciona con la fiesta de *Rosh ha shaná*, que forma parte del mismo ciclo. Como también el sacrificio de Isaac. Estos símbolos siempre estan relacionados con la esperanza escatológica, al menos por una parte. Si esta esperanza es mesiánica o nos lleva al más allá, es una cuestión que abordaremos más tarde, al tratar del sentido de todos estos símbolos.

El caso de la sinagoga de Dura-Europos es particularmente interesante. Muchos de los frescos que contiene se han relacionado con la fiesta de los Tabernáculos. Así sucede con el fresco W.B. I, según Mesnil du Buison, aunque esta opinión no parece que pueda sostenerse[12]. En cambio, Kraeling piensa que S.B. I, que representa la dedicación del Templo, toma prestados sus rasgos de la fiesta de los Tabernáculos. Además, la dedicación del Templo, bajo Salomón, había tenido lugar efectivamente durante la fiesta. Resulta interesante la presencia de niños, que volvemos a encontrar en la entrada de Cristo en Jerusalén. Si este fresco tiene un significado mesiánico, como opina Kraeling[13], la fiesta de los Tabernáculos, ligada a la edificación del Templo, tendría una interpretación de este orden.

Pero el fresco más interesante para nuestro propósito es, sin duda, el conjunto que rodea el nicho de la Torá y que, por lo tanto, tiene una importancia capital. En la parte inferior, tenemos en el centro una representación esquemática del Templo, rodea-

[11] *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, 8 vol., New York, 1953-1959.

[12] C.H. KRAELING, *The Excavations of Dura-Europos. Final Report*, VIII, I, New Haven, 1956, pp. 118 y sig.

[13] *Op. cit.*, p. 117.

do a la izquierda por el candelabro de siete brazos, con el *lulab* y el *etrog*, y a la derecha por el sacrificio de Isaac. Todo lo cual hace referencia a las fiestas de *Tishri*. La parte superior, en su forma más antigua, presenta, según Kraeling, el árbol de la vida rodeado por una mesa y un trono, símbolos todos que tienen un caracter mesiánico. Tenemos derecho a preguntarnos, por ello, si no sucede lo mismo con el Templo, el *lulab* y el *etrog*, y con la *menorah*. Rachel Wischnitzer, por su parte, no duda en emparentar esta representación con Zacarías, XIV, 16, y en ver en el templo el Templo escatológico[14]. Y concluye el conjunto de su estudio diciendo: «La única fiesta indiscutiblemente designada por los símbolos del culto, el *lulab* y el *etrog*, es la fiesta de los Tabernáculos. Pero se la concibe simbólicamente como una fiesta mesiánica y se la asocia con la pintura central del Templo mesiánico y la idea de salvación»[15].

De esta primera investigación resulta que la tradición judía, desde la época de los Profetas hasta el siglo IV después de Cristo, ha dado una interpretación mesiánica a la fiesta de los Tabernáculos. Esto, que hemos demostrado para la fiesta en su conjunto, debemos retomarlo ahora a nivel de los diferentes elementos que la constituyen. Por una parte, encontraremos en ellos una confirmación de lo que hemos dicho hasta ahora. Y, por otra, nos llevará a desentrañar los diversos simbolismos escatológicos de que estuvieron revestidos estos elementos en el judeocristianismo, durante el período que nos ocupa. Para ello, nos valdremos de los datos literarios y arqueológicos judíos, y también de los datos judeocristianos que aparecen simplemente como un eco de un simbolismo anterior.

El primer dato es el de las cabañas de hojas, las *σκηναί*, los tabernáculos. Este es uno de los elementos cuyo significado mesiánico se remonta a épocas más antiguas. Probablemente hace alusión a ellos *Isaías*, XXXII, 18, al representarnos la vida de los justos en el Reino mesiánico como una estancia en «las cabañas de paz». Y a partir de este texto, como ha hecho notar Harald Riesenfeld, se dará una significación mesiánica a las cabañas de la fiesta de los Tabernáculos: «Las cabañas fueron concebidas no sólo como recuerdo de la protección divina en el desierto, sino también como una prefiguración de las *sukkot* en que habitarán los justos en el siglo por venir. De este modo se ve que el

[14] *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago, 1948, p. 89.
[15] Rachel WISCHNITZER, *op. cit.*, p. 101.

rito más característico de la fiesta de los Tabernáculos, tal como se celebraba en el judaísmo, llevaba aparejado un significado escatológico muy preciso»[16].

En esta misma perspectiva hay que explicar sin duda, en el Nuevo Testamento, «los tabernáculos eternos» (*αἰώνιοι σκηναί*), de que habla *Lucas*, XVI, 9. También la expresión *σκηναί* es frecuente en el *Apocalipsis* para designar la morada de los justos en el cielo (VII, 15; XII, 12; XIII, 6; XXI, 3). Veremos que el *Apocalipsis* también está lleno de alusiones a la fiesta de los Tabernáculos. Pero, sobre todo, parece que, con Riesenfeld, podemos ver en la simbología escatológica de las cabañas la clave de un episodio capital del Nuevo Testamento, el de la Transfiguración. Hay un cierto número de rasgos que orientan efectivamente hacia una relación entre este episodio y la fiesta de los Tabernáculos. El primero de ellos es cronológico. *Marcos* y *Mateo* dicen que la Transfiguración tuvo lugar «seis días más tarde» (*Mt.*, XVII, 1; *Mc.*, IX, 2), mientras que Lucas la sitúa «unos ocho días más tarde» (IX, 28). Esta fluctuación indica que se trata de una circunstancia del año en la que el intervalo de seis a ocho días tiene una importancia especial. Esto se ajusta de modo particular a la fiesta de los Tabernáculos, que duraba ocho días y en la que el octavo día tenía una importancia especial.

El segundo rasgo, geográfico, es el de la Montaña. Ya hemos hecho notar el lazo especial existente entre la fiesta y el Monte de los Olivos. En *Zacarías*, la gloria de Yahvé aparece sobre el Monte de los Olivos: del mismo modo Cristo se manifiesta en toda su gloria en la Montaña no identificada de la escena. La nube está relacionada con el culto del Templo. Aquí expresa la morada de Yahvé en medio de los justos en el mundo por venir. Riesenfeld indica también que la expresión: «Es bueno estar aquí» (*Lucas*, IX, 37) podría significar el descanso, la *ἀνάπαυσις* escatológica, cuya relación con la morada en los Tabernáculos acabamos de ver en Isaías[17].

De este modo se aclara un tercer rasgo, el más misterioso de todos, el de las cabañas (*σκηναί*) que Pedro propone construir para el Mesías, Moisés y Elías. Parece, en efecto, que haya que ver en estas cabañas una alusión a la fiesta de los Tabernáculos.

[16] *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947, p. 189. Ver J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, París, 1945, p. 522; H. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Upsala, 1950, p. 54.
[17] *Op. cit.*, p. 258.

La manifestación de la gloria de Jesús le parece a Pedro una señal de que los tiempos mesiánicos han llegado ya. Ahora bien, una de las características de los tiempos mesiánicos era la morada de los justos en las cabañas que prefiguraban las de la fiesta de los Tabernáculos. El gesto de Pedro se explica claramente desde esa perspectiva. Expresa su fe en el cumplimiento actual de los tiempos mesiánicos, bajo la forma de los ritos de la fiesta de los Tabernáculos[18]. El rasgo se comprende aún mejor si la escena tuvo lugar efectivamente en la época de la fiesta de los Tabernáculos. Volveremos sobre esta cuestión.

Aún queda por hacer una última observación sobre el significado escatológico de las cabañas, la de su simbolismo. Metodio ve en ellas el símbolo de los cuerpos resucitados durante el milenario (*Conv.*, IX, 9; G.C.S., 120). La comparación del cuerpo con un tabernáculo se encuentra en la *Sabiduría,* IV, 15; 2 *Corintios* IV, 2-8; 2 *Pedro,* I, 13. Pero la cuestión de si estos textos están relacionados con la fiesta de los Tabernáculos es discutible; volveremos sobre ello más adelante. Uno de los textos bíblicos más antiguos, donde los cristianos habían asociado la idea de resurrección a la de un tabernáculo puesto en pie, es *Amós,* IX, 11: «Levantaré (ἀναστήσω) la tienda de David». El texto está en los *Testimonia* de Qumram, aunque sin hacer referencia a la resurrección (C.D.C., VII, 14-19). No parece, pues, que la relación entre las cabañas de la fiesta y los cuerpos resucitados sea anterior al cristianismo.

Por el contrario, encontramos en el judaísmo otro simbolismo que concierne no a las cabañas en sí, sino a los adornos que las cubren. Riesenfeld hace notar, en efecto, que la idea de que la decoración de los futuros pabellones está en relación con los actos del hombre durante su vida terrestre no es extraña a los *Midrashim*[19]. Esto nos orienta hacia un simbolismo que volveremos a encontrar en el *lulab* y el *etrog.* Es interesante hacer notar que este simbolismo del adorno de los pabellones se vuelve a encontrar en la tradición cristiana, que aquí depende seguramente de un simbolismo rabínico. Metodio escribe: «Festejaré solemnemente a Dios (durante el milenario) habiendo adornado el tabernáculo de mi cuerpo (= el cuerpo resucitado) con bellas acciones. Examinado el primer día de la resurrección, traigo lo que se me ha ordenado si estoy adornado con los frutos de la virtud.

[18] B. ZIELENSKI, «De sensu Transfigurationis», *Verb. Dom.*, 26 (1948), p. 342
[19] *Op. cit.*, p. 197.

Si la Escenopegía es la resurrección, lo que está prescrito para adornar las cabañas son las obras de la justicia (*Conv.*, IX, 17, G.C.S., 116, 23-27). En otro lugar, Efrén escribe: Vi (en el Paraíso) las tiendas (σκηναί) de los justos, regadas con perfumes coronadas de frutos, engalanadas con flores. Tal como haya sido el esfuerzo del hombre, así sera su tabernáculo» (*Hymn. Parad.*, V, 6; Beck, *Studia anselmiana*, 26, p. 41). Beck hace notar expresamente que los tabernáculos están relacionados con la fiesta de los Tabernáculos (*id.*, p. 3).

Esto nos lleva a una segunda serie de símbolos, cuya significación mesiánica y escatológica en el judaísmo contemporáneo de Cristo es segura, el *lulab* y el *etrog*. Nos encontramos aquí en presencia de los objetos más frecuentemente representados en los monumentos judíos. Goodenough les ha consagrado un largo estudio (IV, pp. 145-166). En primer lugar hay que hacer notar su relación con la esperanza mesiánica. Riesenfeld ha llamado la atención sobre un pasaje del *Testamento de Neftalí* (V, 4). Se trata de una visión de Neftalí, situada en el Monte de los Olivos, donde Leví, habiendo vencido al sol, se vuelve él mismo tan brillante como el sol. Entonces se le entregan doce palmas. Si recordamos los lazos de la fiesta de los Tabernáculos y del Monte de los Olivos con la esperanza mesiánica, no hay más remedio que ver aquí la aparición del Mesías en la fiesta de los Tabernáculos sobre el Monte de los Olivos, como un sol naciente. Las palmas son el signo de su victoria[20]. ¿Cómo no relacionarlo con el episodio de la aparición de Cristo sobre el Monte de los Olivos con ocasión de su entrada triunfal? En este sentido mesiánico hay que interpretar también el *lulab* y el *etrog,* en el panel central de Dura.

Pero al lado de este sentido mesiánico hay otro mucho más importante, que concierne a la esperanza escatológica en el más allá. Esto es lo que explica la presencia muy frecuente del *lulab* y el *etrog* en los monumentos funerarios judíos. Goodenough ha citado numerosos ejemplos. Aquí el simbolismo no es el de la victoria, sino de la resurrección[21]. Es notable que la palma se encuentre en una estela judeocristiana de Palestina, cuya reproduc-

[20] Ver STRACK-BILLERBECK, II, pp. 789-790.
[21] RIESENFELD, *op. cit.*, p. 24.

ción me ha enviado el P. Testa. En esta perspectiva tiene su sentido la presencia de las palmas en las manos de los mártires, vencedores de la muerte, tal como aparece ya en el *Apocalipsis* (VII, 9). Hay que hacer notar que tanto en este pasaje como en los monumentos se trata sólo de palmas y no del *lulab* propiamente dicho. Aunque Goodenough cree que también se trata de éste y que el elemento más característico y representativo del *lulab* ha servido para designar el conjunto. Y aquí representa la esperanza de la inmortalidad[22].

También conviene destacar otro simbolismo del *lulab*, que viene a unirse a lo que decíamos a propósito de la ramas que adornaban las cabañas: es el que se refiere a las buenas obras que serán recompensadas en el último día. Esto aparece en la prolongación de uno de los ritos de la fiesta: el primer día, los judíos tenían que presentar el *lulab* para comprobar si las ramas de que se componía estaban en buen estado[23]. Parece ser que un pasaje del *Pastor* de Hermas, cuyo carácter judeocristiano es bien conocido, nos da el simbolismo de este rito, pasaje cuya relación con la fiesta de los Tabernáculos me parece evidente. En él vemos al Angel glorioso distribuyendo ramas de sauce entre la multitud, para luego volvérselas a pedir a cada uno de ellos. Entrega coronas a aquellos cuyas ramas están cubiertas de brotes. Despide a los que han dejado que sus ramas se sequen. El Angel nos explica entonces que las ramas son la Ley. Los que han dejado que sus ramas se sequen son quienes la han descuidado (*Sim.*, VIII, 2, 1-4). Podemos ver cómo este simbolismo ha permanecido entre los cristianos.

Hasta ahora hemos hablado del *lulab*. El *etrog* participa de esta simbología escatológica. A menudo acompaña al *lulab* en los monumentos funerarios y participa de su significado de inmortalidad. Los Padres de la Iglesia verán en el *etrog* un símbolo del fruto del árbol de la vida del Paraíso. Muchos textos judíos o judeocristianos ven en el fruto del árbol de la vida la expresión de la vida eterna[24]. Pero ¿se da ya en el judaísmo una relación entre este simbolismo y el del *etrog*?[25]. Es interesante, en este sentido, comparar *Ezequiel*, XLVII, 12, y *Zacarías, XIV*, 16. Los dos capítulos dependen, evidentemente, el uno del otro. En ellos

[22] Ver GOODENOUGH, *op. cit.*, p. 165.
[23] Ver STRACK-BILLERBECK, II, pp. 792-793.
[24] I *Hén.*, XXV, 4-5; *Test. Lev.*, XVIII, II; *Apoc.*, II, 7; XXII, 2.
[25] Ver RIESENFELD, *op. cit.*, pp. 24-25.

se habla del agua viva que bajará de la nueva Jerusalén a través del Monte de los Olivos (*Ez.* XLVII, 8, y *Zac.* XIV, 4 y 8). Ahora bien, al borde de este torrente, Ezequiel nos muestra árboles de vida, lo cual retomará *Apocalipsis* XXII, 2. Esto corresponde en *Zacarías* a la fiesta de los Tabernáculos. En ambos casos se trata del Monte de los Olivos, cuya relación con la fiesta de los Tabernáculos ya hemos visto. De modo que se puede concluir que la fiesta de los Tabernáculos aparece como una figura del Paraíso y que por lo tanto el *etrog* tiene en ella una relación con el fruto del árbol de la vida.

Merece la pena tratar aparte un último tema, ya que en general se suele dejar de lado en el estudio de la fiesta de los Tabernáculos y de su simbolismo mesiánico. Se trata del tema de la corona. Nos encontramos generalmente con la opinión de que el uso de la corona es extraño al judaísmo y que, allí donde aparece, se trata de una infiltración pagana. Esta es, sobre todo, la tesis de Büchler, Bans, Goodenough y Baron[26]. En lo que concierne a los cristianos, se recuerda el *De corona militum* de Tertuliano, donde se condena el uso de las coronas. Sin embargo, muchos autores no están de acuerdo con esta opinión. Harald Riesenfeld,[27] Jacques Dupont,[28] e Isaac Abraham[29] han defendido el origen judío de la corona. Esta tesis es la que nos parece mejor fundamentada. Pero parece que se puede ir aún mas lejos y relacionar con la fiesta de los Tabernáculos el uso judío y después cristiano de la corona. Esto nos permitirá comprender mejor su simbolismo escatológico.

La costumbre de llevar coronas en la procesión alrededor del altar, que tenía lugar el octavo día de la fiesta de los Tabernáculos, está atestiguada a la vez por fuentes judías y paganas. El texto judío esencial es *Jubileos*, XVI, 30: «Se estableció que celebren la fiesta de los Tabernáculos permaneciendo en cabañas, llevando coronas en la cabeza y ramas con hojas y ramos de sauce en las manos». Se trata, evidentemente, de coronas de hojas. Esta información nos la confirma también Tácito (*Hist.*, V, 5) en su descripción de la fiesta, donde declara que los sacerdotes ju-

[26] Ver las referencias en mi «Bulletin des Origines Chrétiennes», R.S.R., 45 (1957), p. 612.
[27] *Jésus Transfiguré*, pp. 48-51.
[28] *Σὺν Χριστῷ. L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Lovaina, 1952, p. 78.
[29] *Studies in Pharisaïsm and the Gospels*, Cambridge, 1917, I, pp. 169-170.

díos llevaban en ella coronas de hiedra. Goodenough escribe: «Es razonable suponer que estas dos fuentes completamente independientes dan constancia del hecho, ignorado por los rabinos en el Talmud, de que la costumbre helenística de llevar coronas se había introducido en las costumbres de la fiesta judía»[30]. El acuerdo de los dos textos establece la existencia de esta costumbre. Pero nada justifica la afirmación de que la misma fuera de origen helenístico. Y, además, la alusión de los *Jubileos* establece lo contrario.

Se puede añadir a estos textos otro cristiano, cuyo contexto es la fiesta judía de los Tabernáculos, la *Octava similitud* de Hermas. Ya hemos aludido a este pasaje a propósito de la mención que en él se hace del *lulab* como símbolo de las buenas obras. Se trata de una visión del Juicio descrito en el marco de la fiesta de los Tabernáculos. En él se lee: «El Angel del Señor ordenó ir a buscar las coronas. Trajeron unas que parecían hechas de palma y con ellas coronaron a los hombres que habían entregado sus ramas llenas de brotes y frutos» (*Sim.*, VIII, 2, 1). Notemos que se trata de coronas de palma. Orígenes alude en otro lugar a un libro judeocristiano donde «todos los creyentes reciben una corona de sauce» (*Hom., Ezéch.*, I, 5). Se ha querido identificar este libro con el *Pastor*. Pero la mención de coronas de sauce en lugar de coronas de palma parece indicar otra obra, que también se referiría a la fiesta de los Tabernáculos, donde las ramas de sauce se utilizaban para el *lulab* y por lo tanto podían también ser utilizadas para las coronas.

Los monumentos figurativos judíos aportan una confirmación a estos documentos literarios. Un fresco de la sinagoga de Dura-Europos, en el que todo el mundo está de acuerdo en reconocer la procesión de la fiesta de los Tabernáculos, muestra a los sacerdotes llevando coronas de flores[31]. Una inscripción de Bereniké, algo anterior a Cristo, muestra a los judíos de esta ciudad ofreciendo una corona de olivo a un magistrado, durante la fiesta de los Tabernáculos[32]. Pero el hecho capital, revelado por Goodenough[33], es la asociación frecuente de la corona y el *lulab* en los monumentos funerarios judíos. Ahora bien, el *lulab* está

[30] *Jewish Symbols*, IV, p. 157.

[31] Ver KRAELING, *The Excavations of Dura-Europos. Final Report*, VIII, I, New Haven, 1956, pp. 114-115.

[32] GOODENOUGH, *op. cit.*, II, pp. 143-144.

[33] *Ibid.* III, p. 471; IV, p. 157.

ligado, con toda evidencia a la fiesta de los Tabernáculos. De modo que es muy verosímil que se pueda decir lo mismo de la corona[34].

Los textos judeocristianos referentes al bautismo nos aportan una última confirmación. En las *Odas de Salomón*, las coronas aparecen mencionadas a menudo. Así, al principio de la *Oda* I: «El Señor está sobre mi cabeza como una corona y yo no estaré sin él. Se ha trenzado una verdadera corona sobre mi cabeza» (I, 1-2). Se trata de una corona de hojas, como lo indica la *Oda IX:* «Ven al Paraíso, hazte una corona de su árbol y póntela en la cabeza» (IX, 7). Bernard cree que estos textos aluden a una costumbre litúrgica y remite al rito del bautismo en que se corona al neófito con flores[35]. Y Lampe acepta esta hipótesis: «Aparentemente, se corona al neófito (para el autor de las *Odas*) con una corona que simboliza la presencia de Cristo, que es como una corona sobre la cabeza de los elegidos»[36]. Esta costumbre proviene, seguramente, del judaísmo. Ahora bien, el contexto judío en que aparece la corona es el de la fiesta de los Tabernáculos. Si recordamos, además, que los ritos judeocristianos del bautismo contienen otras alusiones a esta fiesta[37], resulta muy verosímil que el origen de la costumbre siro-cristiana de la corona esté en los ritos judíos de los Tabernáculos.

El *Testamento de Leví* aporta un testimonio aún más preciso y tanto más valioso cuanto que los elementos judíos aparecen más manifiestos bajo la redacción cristiana. Se trata de un pasaje en que T.-W. Manson y M. de Jonge ven una evocación del bautismo cristiano, bajo el símbolo de la entronización del gran sacerdote. Siete hombres proceden a esta iniciación. El primero le unge con aceite y le entrega un bastón, el segundo le lava en el agua pura, presenta el pan y el vino y le reviste con una túnica de gloria. El quinto le entrega un ramo de olivo. El sexto le coloca sobre la cabeza una corona (VIII, 4-9). La proximidad del ramo de olivo y la corona nos sitúa en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos y testifica la relación de la corona con

[34] Goodenough aporta más testimonios, *op. cit.*, VII, pp. 151-152.

[35] *The Odes of Salomon.* Cambridge, 1912, p. 45.

[36] *The Seal of the Spirit.* Londres, 1943, p. 112. Ver Jean DANIELOU, *La Théologie du judéo-christianisme*, París, 1958, p. 382.

[37] Jean DANIELOU, «Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles», *La Maison-Dieu*, 46 (1956), pp. 114-116.

ella. Por otra parte, el conjunto de los ritos parecen referirse al bautismo. La corona aparece, pues, aquí como un rito bautismal cristiano procedente de las costumbres judías de la fiesta de los Tabernáculos.

Nótese, por último, que el *Libro de Jehú* presenta un ritual bautismal gnóstico, inspirado, como se ve por el contexto, en costumbres judías y donde el rito de la coronación aparece en varias ocasiones. El pasaje más importante es éste: «Jesús da cumplimiento a este misterio (*μυστήριον*), en el cual reviste a todos sus discípulos con una túnica de lino y les corona con una corona de mirto» (47; G.C.S., 312). Notemos la unión de la vestidura blanca y de la coronación, como en el *Testamento de Leví*. Por otra parte, la corona es de mirto. Sabemos que es una de las especies que componían el *lulab*, junto con las palmas y las ramas de sauce. Ya hemos encontrado estas dos últimas en las coronas. De modo que, al parecer, podían ser de diferentes clases. También hemos encontrado coronas de hiedra y de rosas. El *Libro de Jehú* menciona también en otros lugares coronas de verbena (*περιστερεών ὀρθός*) (46; G.C.S., 309) y coronas de artemisa (*ἀρτεμισία*) (48; G.C.S., 313)[38].

Así que la existencia de una corona de hojas en los ritos de la fiesta de los Tabernáculos aparece atestiguada tanto en los documentos judíos concernientes a la fiesta, como en documentos judeocristianos que demuestran su persistencia en los ritos bautismales[39]. Esto nos va a permitir descubrir un último aspecto de la simbología judía de la fiesta de los Tabernáculos. En efecto, el carácter escatológico de la corona, como señal de la beatitud eterna, es evidente. Pondremos algunos ejemplos. Pero, a menudo, se liga este símbolo a la costumbre helenística de la corona que se entrega al vencedor como recompensa. Este simbolismo existe entre los autores cristianos. Es evidente en I *Corintios*, IX, 25. Pero hay toda una serie de textos judíos y cristianos en que la corona es el símbolo de la gloria de los elegidos, en el sentido bíblico de la palabra, y de la vida incorruptible que les es dada. Y este simbolismo está ligado a la costumbre de la corona en la fiesta de los Tabernáculos y al sentido escatológico de ésta.

[38] Notemos que el rito de la coronación ocupa un lugar importante en el ritual mandeo del bautismo. Ver E. SEGELBERG, *Masbûtâ*, Upsala, 1958, p. 61. Ahora bien, las costumbres mandeas no tienen nada de helenísticas. En el ritual judío del matrimonio, el marido y la mujer llevaban coronas de rosas, mirto u olivo (GOODENOUGH, *op. cit.*, VI, 150).

[39] Ver también Cirilo de JERUSALEN, *Procatech.*, I; P.G., XXXIII, 332 A.

En el terreno judío, los monumentos figurativos constituyen para ello una prueba decisiva. La corona es un símbolo de la esperanza en la inmortalidad. Y está asociada en este simbolismo al *lulab*, cuyo lazo con la fiesta de los Tabernáculos es evidente. A este propósito hemos citado los textos de Goodenough. En el campo cristiano también hemos destacado, en el *Pastor*, el simbolismo escatológico de la corona en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos escatológica. Pero se pueden mencionar aún otros ejemplos. El *Apocalipsis* de Juan nos muestra «la corona de vida» entregada al «que es fiel hasta la muerte» (II, 10). Un poco antes «el fruto del árbol de la vida» tenía un simbolismo paralelo. Y ya hemos visto las relaciones de éste con el *etrog*. Además «las palmas que llevan en la mano» son otro símbolo de la gloria de los elegidos (VII, 9). Y éstas designan evidentemente al *lulab*. El *Apocalipsis*, como ha demostrado J. Comblin, está impregnado de la imaginería de la fiesta de los Tabernáculos[40]. La procesión de los sacerdotes con vestiduras blancas alrededor del altar el octavo día de la fiesta se convierte para Juan en el símbolo de la procesión de los elegidos alrededor del altar celestial, el octavo día siguiente a la semana cósmica. La corona de vida deriva de esta transposición.

Esto vuelve a aparecer, de hecho, en la apocalíptica cristiana. La *Ascensión de Isaías* ve en la corona, asociada a las vestiduras, un símbolo de la gloria de los elegidos. Los vestidos y la corona se depositan en el séptimo cielo para que Isaías se los ponga cuando entre en él (VII, 22. Ver también VIII, 26; IX, 25). Notemos que la corona representa la gloria suprema y sigue al vestido, lo cual puede aludir a una sucesión ritual. El *Apocalipsis de Pedro* menciona también las coronas en un contexto escatológico (R.O.C., 5 (1910), pp. 317-319). El *Testamento de Benjamín* habla de «las coronas de gloria, que llevarán los que hayan practicado la misericordia» (IV, 1). Notemos las diversas expresiones que designan el significado escatológico de las coronas. «Corona de la vida», que se encontraba en el *Apocalipsis* II, 10, reaparece en *Santiago* I, 12: «El hombre que supere la prueba recibirá la corona de la vida». La *Primera epístola de Pedro* habla de «la corona de gloria» en un texto que evoca al *Apocalipsis*, VII, 17: «Cuando el Príncipe de los Pastores aparezca, recibiréis la corona de gloria que no se marchita» (I *Pe.*, V, 4).

[40] «La Liturgie de la Nouvelle Jérusalem», E.T.L., 29 (1953), pp. 27-40.

Un último texto reune la corona y los demás temas escatológicos de que hemos hablado. Se trata de *V Esdras*. En la descripción de las promesas escatológicas se habla de «los tabernáculos eternos» y del «árbol de la vida» (II, 11-12). Volvemos a encontrar el tema de los doce árboles, asociado a las fuentes y las montañas (II, 18-19). Esto nos lleva al contexto de *Ezequiel*, XLVII, y de *Apocalipsis*, XXII. Los elegidos son revestidos con vestiduras blancas (II, 39-40). Pero el pasaje esencial es éste: «En medio de la muchedumbre había un joven, de elevada estatura, más alto que todos los demás. Colocaba coronas en la cabeza de cada uno de ellos. Y su estatura iba aumentando. Yo pregunté al ángel: ¿Quiénes son? El respondió: Son los que han dejado la túnica mortal y se han revestido de la inmortal y han confesado el Nombre de Dios. Por eso son coronados y han recibido las palmas *(modo coronantur et accipiunt palmas)*. Yo dije al ángel: Y el joven que les impone las coronas y les entrega las palmas ¿quién es? El respondió: Es el Hijo de Dios a quien ellos han confesado en el mundo» (II, 45-47)[41].

Tomemos nota en primer lugar de los rasgos que emparentaron este texto con el *Pastor*. El Hijo de Dios aparece aquí caracterizado por su talla gigantesca (*Sim.*, VIII, 1,2). El Nombre de Dios es sinónimo de Hijo de Dios (*Sim.*, VIII, 6,2)[42]. Recordemos también las doce montañas de las *Similitudes*, IX. Ahora bien, este joven de gigantesca estatura distribuye coronas y palmas. Esto es igual a lo que tenemos en *Similitudes*, VIII, 2,1-3. Por otra parte, hemos visto que el contexto de este pasaje en el *Pastor* era el de la fiesta de los Tabernáculos. Es normal que suceda lo mismo en éste. Notemos también el rasgo de las vestiduras blancas, que se encuentra en *Similitudes* VIII, 2,3. Estas analogías permiten zanjar la discutida cuestión de la fecha de este apócrifo. Se ha creido que era del siglo V, porque es en esta época cuando aparece su influencia en la liturgia y el arte cristiano[43]. Pero las analogías con el *Pastor* permiten, con H.Weinel y G.Volkmar, situarlo al final del siglo segundo y relacionarlo con la literatura judeocristiana. Probablemente fue traducido en el siglo IV, como el *Pastor*[44].

[41] Ver J. LABOURT, «Le Cinquième Livre d'Esdras», R.B., 6 (1909), pp. 433-434, donde aparecen las variantes del texto.

[42] Ver J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 204-208.

[43] Ver L. PIROT, «Le Cinquième Livre d'Esdras», S.D.B., II, col. 1103-1107.

[44] «Das fünfte Buch Esra», en HENNECKE, *Neutest. Apocr.*, pp. 390-391.

Este texto tiene un interés muy especial porque a través de él pasaron a la liturgia y al arte romanos un cierto número de temas escatológicos judeocristianos tomados de la fiesta de los Tabernáculos. En efecto, de este texto está tomado el versículo *Requiem aeternam*, de la misa de difuntos. Ya hemos visto que el «descanso» era uno de los temas de nuestra fiesta. Pero lo que más nos interesa destacar aquí es el tema de las coronas. Ahora bien, el versículo *Modo coronantur et accipiunt palmas* fue introducido en el segundo nocturno del Común de los Apóstoles[45]. Por otra parte, el mosaico de Santa Práxedes nos muestra a los elegidos vestidos de blanco y llevando en las manos palmas y *coronas*. Esto, que es extraño al arte cristiano anterior, parece poder explicarse sólo por la difusión de nuestro apócrifo en Roma, en el siglo IV. A través de él las coronas de la fiesta de los Tabernáculos pasaron al Occidente cristiano.

Pero si la simbología escatológica de la corona apareció tardíamente en Occidente, parece, en cambio, haber permanecido constantemente en Oriente, igual que su uso litúrgico. Aquí tenemos un testimonio tomado de los *Himnos sobre el Paraíso* de Efrén. Ya hemos tenido ocasión de destacar que su representación del Paraíso se inspiraba en la fiesta de los Tabernáculos, por lo que se refería a los tabernáculos en sí mismos y a la simbología de su ornamentación. Ahora bien, se puede constatar la frecuencia con que aparece el tema de las coronas en esta obra. En el *Himno* VI vemos a los justos presentarse en el Paraíso con ramas cargadas de frutos y flores, que son sus méritos, y con las cuales se hacen coronas (12 y 15; Beck, 53-54). Notemos que la imagen de las ramas llenas de frutos, presentadas por los justos y representando sus méritos, es muy diferente de la de la palma entregada al vencedor de las carreras en el mundo griego[46]. Esta es la primera imagen que encontramos en Hermas, Metodio y Efrén —y de la cual da testimonio la tradición rabínica.

Es posible que la corona haya tenido otros usos en el judaísmo. La vemos mencionada en otros contextos, como *Judit*, XV, 13 (según los LXX). Por otra parte en la Biblia se encuentran alusiones a diademas y a su simbolismo. Pero aquí nos ceñimos a la costumbre de las coronas de hojas en la fiesta de los Taber-

[45] Ver L. BROU, «Le Quatrième Livre d'Esdras dans la liturgie hispanique», *Sacr. Erud.*, 9 (1957), pp. 74-79.

[46] Ver G.-H. RENDALL, *The Epistle of James and Judaïc Christianity*, Cambridge, 1927, p. 40, que subraya el origen judío de la expresión: «La corona es el equivalente del hebreo *atarah* y no tiene nada que ver con la que se entrega al vencedor en los juegos, lo cual es algo ajeno al clima de Santiago».

náculos. Y nos parece, según el conjunto de textos en que nos hemos basado, que el simbolismo judío y judeocristiano de la corona, para simbolizar la gloria escatológica, se basa en este uso. Tanto esta costumbre como su simbolismo, parece relativamente reciente en el judaísmo. Está relacionado con el desarrollo de la espera mesiánica y, literariamente, con la apocalíptica. Pero no parece dependiente del helenismo. Bien es verdad que, más tarde, este simbolismo interferirá con el simbolismo griego de la corona como recompensa del vencedor de los juegos, que ya se encuentra en San Pablo. Esta evolución será paralela a la de la gloria escatológica, en que el *kabod* bíblico se coloreará con el contenido de la *δοξά* griega y de la *gloria* romana[47]. Pero, a pesar de todo, el fondo bíblico seguirá persistiendo.

Ahora podemos trazar la historia de la exégesis de la fiesta de los Tabernáculos y comprender su importancia en los orígenes de la liturgia y la escatología cristianas. En efecto, como hemos visto, ya el judaísmo le daba una interpretación escatológica. Esto con respecto a su significado de conjunto. Pero sobre todo cierto número de símbolos escatológicos judíos esenciales, como el *lulab*, el *etrog* y la corona, parecen estar relacionados con ella. Estos símbolos seguirán vivos en la liturgia cristiana. Los monumentos figurativos les concederán un puesto de preferencia. La simbología escatológica se inspirará en ellos. De este modo, se puede añadir un aspecto particular de la tipología de las fiestas judías en el cristianismo a la de Pascua y Pentecostés.

[47] Ver J. DANIELOU, «Bulletin Hist. Orig. Chrét», R.S.R., 45 (1957), pp. 611-613.

II
LA VIÑA Y EL ARBOL DE LA VIDA

Un rasgo notable de la literatura judeocristiana es el lugar que en ella ocupa la Iglesia. He estudiado en otra ocasión algunos de los temas con que se describe su misericordiosa grandeza. Ella es la mujer de edad avanzada, más antigua que el mundo, que se aparece a Hermas; es la torre que éste ve construir a los ángeles; es la esposa del Verbo que nos muestra Clemente de Roma. A menudo se encuentra otro tema, el de la Iglesia como «plantación», *φυτεία*. El carácter judeocristiano de este tema puede verificarse hoy por los paralelos que aportan los manuscritos de Qumrán. Sin embargo, tiene algunas variantes que añaden otros tantos elementos a la mística eclesial del cristianismo primitivo.

Citaremos en primer lugar los textos judeocristianos que se relacionan directamente con nuestro tema. Han sido recogidos por Schlier, lo que nos facilita la tarea[1]. En la *Ascensión de Isaías* se habla de la «plantación que plantaron los doce Apóstoles del Bienamado» (IV, 3)[2]. Ignacio de Antioquía presenta dos veces la palabra *φυτεία*: «Apartaos de las malas hierbas (*βοτανῶν*), que no cultiva Jesucristo, ya que ellas no son la plantación (*φυτεία*) del Padre» (*Philad.*, III, 4); «Huid de las malas hierbas parásitas; producen un fruto mortal; éstas no son la plantación (*φυτεία*) del Padre» (*Trall.*, XI, 1. Ver también VI, 1 y *Ef.*, X, 3, para las «malas hierbas»). Los textos de Ignacio recuerdan a *Mateo*, XV, 13: «Toda plantación (*φυτεία*) que no haya plantado mi Padre celestial será arrancada de raíz»[3].

[1]. H. SCHLIER, *Religiongeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929, pp. 48-54.

[2]. Ver I *Cor.*, III, 6: «He plantado (*ἐφύτευσα*), Apolo ha regado. Dios ha dado el crecimiento».

[3]. H. RIESENFELD relaciona el tema de Mt. y Pablo con Ezequiel, XVII, 1-8 (*Le langage parabolique chez Paul. Littérature et théologie pauliniennes, Recherches bibliques*, V, Desclée, 1960, pp. 54-55). Pero en Ezequiel se trata de un pie de viña único.

Las *Odas de Salomón* ofrecen textos más desarrollados: «Dichosos, Señor, aquellos que son plantados en tu tierra y para quienes hay un lugar en tu Paraíso. Arrojaron lejos de sí la amargura de los árboles, cuando fueron plantados en tu tierra» (XI, 15 y 18). Y en otro lugar: «Mis fundamentos fueron colocados por la mano del Señor, ya que es El quien me ha plantado. El es quien ha colocado la raíz, la ha fortalecido... y sus frutos existen para la eternidad... Sólo al Señor conviene la gloria de su plantación y de su cultivo, de la hermosa plantación de su diestra, de la belleza de su plantación» (XXXVIII, 17-21). El primero de estos pasajes es especialmente interesante. El lugar de la plantación es el Paraíso; cada planta representa a un bautizado; el que planta es el Señor. Notemos también la oposición entre los árboles plantados en el Paraíso y los árboles amargos que se encuentran fuera.

Se pueden relacionar las *Odas de Salomón* con un pasaje del *Evangelio de la Verdad,* encontrado en Nag Hammadi: «El conoce sus plantas porque es él quien las ha plantado en el Paraíso» (XXXVI, 35-38). Encontramos de nuevo el tema de la plantación. Es posible que la obra sea una homilía para el bautismo o la confirmación. En todo caso, es singular la connotación bautismal y catequética del tema. Encontramos aquí las mismas imágenes que en las *Odas*. Tenemos la plantación que corresponde al bautismo. Las plantas son los bautizados. El Paraíso es la Iglesia. El que planta es Dios. Nos encontramos aquí con un tema de la catequesis judeocristiana, heredada de la catequesis judía, y que aparece tanto en el judeocristianismo ortodoxo como en el heterodoxo[4].

Todos estos textos tienen una misma simbología subyacente. La plantación designa una realidad colectiva: es Dios quien la planta; comprende múltiples plantas; llena el Paraíso. Esta plantación representa a la Iglesia, formada por múltiples plantas. Cada planta es un individuo. Su plantación en el Paraíso corresponde al bautismo, que les hace miembros de la Iglesia. Esta plantación es obra del Padre, del Señor y de los Apóstoles, en diverso grado. A la plantación del Padre se oponen las malas hierbas, que el Padre no ha plantado. En Ignacio, éstas designan a las herejías. Estamos en un contexto claramente eclesiológico y bautismal.

4. Ver E. SEGELBERG, «Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Salomon», *Orientalia Suecana,* 8 (1959), pp. 1-42.

El tema de la Iglesia como «plantación de Dios» vuelve a aparecer más adelante. La *Didascalia de los Apóstoles* en el siglo III, en la versión griega que tenemos en el libro I de las *Constituciones Apostólicas,* comienza con estas palabras: «La Iglesia católica es la plantación (*φυτεία*) de Dios y los que creen en su verdadera revelación son la viña (*ἀμπελών*) elegida» (*Pref.;* Funk, p. 3). Volveremos a encontrar el tema de la viña, que procede de *Isaías,* V, 1. En cuanto a la propia imagen evocada por *φυτεία*, es decir, la de una planta colocada en la tierra, aparece también en este texto de Clemente de Alejandría: «Nuestra gnosis y nuestro paraíso espiritual es el Salvador, en el cual somos plantados (*καταφυτευόμεθα*), siendo transferidos y trasplantados (*μεταμοσχευθέντες*) de la antigua vida a la buena tierra. Y el cambio de plantación (*φυτεία*) viene acompañado de la producción de muchos frutos (*εὐκαρπία*)» (*Strom.,* VI, 1, 2, 4).

Ahora bien, esta imaginería nos remite claramente al judaísmo contemporáneo de Cristo. Es cierto que tiene sus raíces en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, leemos en *Isaías:* «Se les llamará (al resto de Israel) plantación (*φύτευμα*) de Yahvé para su gloria» (LXI, 2. Ver LX, 21)[5]. Pero la literatura judía atestigua que esta imagen tuvo un extraordinario desarrollo en la apocalíptica. En I *Henoc* encontramos la expresión «planta de justicia y de verdad» para designar al pueblo elegido (X, 16. Ver también LXII, 8; LXXXIV, 6; XCIII, 2). Notemos, de todos modos, que se puede tratar aquí de la concepción de una única planta de la que hablaremos más tarde. Los *Salmos de Salomón* nos dan una expresión más cercana: «El paraíso del Señor, los árboles de la vida, son los santos, su plantación (*φυτεία*) está enraizada para la eternidad; no serán arrancadas mientras el cielo permanezca» (XIV, 2-3)[6].

Pero son los manuscritos de Qumrán los que aportan la más rica documentación. La expresión aparece por todas partes. El Consejo de la Comunidad «será fortalecido en la verdad, puesto que es una plantación eterna» (D.S.D., VIII, 5). Bertil Gärtner escribe a propósito de este texto: «Encontramos, en el D.S.D, «plantación» como término técnico para la secta, que se considera a sí misma como el resto santo»[7]. Volveremos a encontrar la ex-

5. Sobre este texto, ver I.F.M.BRAWLEY, «Yahweh is the Guardian of his Plantation. A Note on *Is.*, 60, 21», *Bibli.,* 41 (1960), pp. 275-287.

6. Ver H. RIESENFELD, *Jésus Transfiguré,* p. 192; FILON, *Opif.*, 153: «En el Paraíso divino todos los árboles son seres vivos y racionales».

7. *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot,* Upsala, 1957, p. 23.

presión en D.S.D., XI, 8; en C.D.C., I, 7. Sobre todo, ocupa un lugar importante en las *Hodayoth,* donde tiene una gran riqueza de matices. La «plantación eterna» designa a la comunidad: «La riegan todos los ríos del Edén» (VI, 15-17). La columna VIII, sobre todo, está consagrada por entero al tema de la plantación[8]. Está compuesta por árboles de la vida (VIII, 5). Estos árboles de la vida tienen frutos para siempre (VIII, 20). A los árboles de la vida, que son los santos, se oponen los árboles de agua (VIII, 9). Se describe con todo detalle la plantación de los árboles (VIII, 21-26). Las semejanzas con las *Odas de Salomón* son aquí sorprendentes, como ya señaló M. Dupont-Sommer[9]. También hay otro pasaje donde se compara a los justos con árboles de la vida (X, 26).

El mandeísmo nos aporta un último testimonio de la importancia de la imagen de la plantación en el judaísmo precristiano. Este no es otra cosa que una gnosis judía[10]. Schlier (*op. cit.,* pp. 48-61) y Gärtner (op. cit., pp. 25-33) ya señalaron la importancia del tema de la plantación. Schlier, sobre todo, emparentó los textos mandeos con los judeocristianos: «He venido al mundo, dice el Jardinero, para plantar la plantación de la vida» (*Livre de Jean,* Lidbarsky, p. 219). Nótese el lazo entre la plantación y el Jordán. Recuerda al de la plantación y los ríos del Edén en la *Hodayoth.* El carácter bautismal del tema es aquí manifiesto. Añadamos que la liturgia mandea del bautismo comprende la plantación de una rama de sauce en el Jordán[11].

Podemos, pues, considerar que el tema de la «plantación», para designar a la Iglesia está ligado a la catequesis bautismal judeocristiana, inspirada, por su parte, en la catequesis judía. En el cristianismo posterior el tema se mezclará con otros elementos. Primero, con el del jardín, el Paraíso, con que ya nos hemos tropezado. La Iglesia es el Paraíso de Dios, formado por árboles, que son los cristianos, plantados mediante el bautismo. Leemos en Ireneo: «Los hombres que han progresado en la fe y han recibido el Espíritu de Dios son espirituales, como plantados en el Paraíso» (*Adv. haer.,* V, 10, 1). Recordemos que ya en el Nuevo

8. Ver G. BERNINI, «Il Giardiniere della Piantagione Eterna (D.S.T., VIII)», *Sacra Pagina (Bibl. E.T.L.,* 63), Lovaina, 1959, II, pp. 47-59.

9. *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte,* París, 1959, pp. 240-244. Ver también F.-M. BRAUN, *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne,* París, 1959, pp. 228-229.

10. Ver por último K. RUDOLPH, *Die Mandäer,* I, *Das Mandäerproblem.* Göttingen, 1960, p. 252.

11. SEGELBERG, *Masbûtâ,* pp. 41-45.

Testamento el bautismo es considerado como una plantación, ya que Pablo llama a los neófitos los «plantados de nuevo» (*νεόφυτοι*) (I *Tim,* III, 6). La literatura posterior prefiere otra imagen, más griega, la de «iluminados de nuevo» (*νεοφώτιστοι*)[12].

El tema es desarrollado claramente por Hipólito de Roma: «Edén es el nombre del nuevo jardín de las delicias, plantado en Oriente, adornado con buenos árboles, es decir con la asamblea de los justos. La concordia, que es el camino de los santos hacia la comunidad, es la Iglesia, jardín espiritual de Dios, plantado en Cristo, como en Oriente, donde se ven toda clase de árboles, el linaje de los patriarcas y profetas, el corazón de los Apóstoles, la serie de las Vírgenes, el orden de los obispos, sacerdotes y levitas. En este jardín mana un río de agua inextinguible. Cuatro ríos fluyen de él, regando toda la tierra. Lo mismo sucede con la Iglesia. Cristo, que es el río, es anunciado en el mundo por los cuatro Evangelios» (*Com. Dan.,* 1, 17). Estamos en la misma línea de las *Hodayoth* y de los escritos mandeos. El jardín de la Iglesia, cuyos árboles son los santos, está regado por el río de agua viva, que es Cristo[13].

En Optato de Milevo volvemos a encontrar el tema de los diferentes árboles, correspondientes a los diferentes órdenes de la Iglesia (*Schism. Dotat.,* II, 11). San Cipriano se acerca a Hipólito cuando escribe: «La Iglesia, a la manera del Paraíso, contiene dentro de sus muros árboles cargados de frutos. Riega estos árboles con cuatro ríos, que son los cuatro Evangelios, por medio de los cuales ella dispensa la gracia del bautismo» (*Epist.,* LXXXIII, 10). El tema de los cuatro ríos subraya el carácter paradisiaco de la plantación. Pero ya las *Hodayoth* nos la mostraban regada por «todos los ríos del Edén». El carácter catequético del tema se demuestra por el hecho de que se encuentre por todas partes. Así, en Orígenes: «Los que son regenerados por el bautismo están colocados en el Paraíso, es decir, en la Iglesia, para llevar a cabo las obras espirituales, que son interiores» (P.G., XII, 100). Y en Efrén: «Dios ha plantado un bello jardín. Ha construido su Iglesia pura. En medio de la Iglesia ha plantado al Verbo. La sociedad de los santos es semejante al Paraíso» (*Hymn. Par.,* VI, 7-9).

12. Ver Jean DANIELOU, «La catéchèse pascale comme retour au Paradis», *La Maison-Dieu,* 45 (1956), p. 101.

13. Sobre este tema en la arqueología, ver P.A. UNDERWOOD, «The Fountain of Life», *Dumbarton Oaks Papers,* 51 (1950), pp. 43-138.

El texto de Efrén contiene un aspecto sobre el que aún no hemos fijado nuestra atención. El Verbo es el árbol de la vida plantado en el centro del Paraíso. Hipólito comparaba al Verbo con la fuente del Paraíso. Pero también le compara al árbol de la vida: «En el Paraíso se encontraban el árbol del conocimiento y el árbol de la vida. También hoy hay dos árboles plantados en el Paraíso, la Ley y el Verbo» (*Com. Dan.*, I, 17)[13]. Volvemos a encontrar esto mismo en un texto cuyo pensamiento está próximo a Hipólito y que aún no hemos citado, la *Epístola a Diogneto:* «Los que aman a Dios de verdad se convierten en un paraíso de delicias. Un árbol cargado de frutos, de vigorosa savia (εὐθαλοῦν) crece en ellos y están adornados con los frutos más sabrosos. Porque en este terreno fueron plantados el árbol del conocimiento y el árbol de la vida... mostrándonos el acceso a la vida a través de la ciencia» (XII, 1-3). Parece que también aquí se trata de la imagen del paraíso como sociedad de los santos; cada uno de ellos es un árbol cargado de frutos; y en el centro de este paraíso, la ciencia y la vida son entregadas por el Verbo: «Que el Verbo de la verdad, que has recibido, se convierta en tu vida» (XII, 7).

El tema de Cristo como árbol de la vida es frecuente. Se puede citar a Justino, *Diálogo con Trifón*, LXXXVI, 1; Tertuliano, *Contra los Judíos*, XIII, 1; Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 17, 103, 4 y V, 11, 72, 2[15]; Orígenes, *Comentario a Juan*, XX, 36, 322; *De Or.*, 27, 10; Metodio, *El banquete de las diez vírgenes*, IX, 3. Hipólito compara a Eva, apartada del árbol de la vida en el Paraíso, con Magdalena agarrando a Jesús en el jardín (*Com. Cant.*, 25). Podemos preguntarnos si la *Epístola a Diogneto* no alude al mismo tema (XII, 8). Y no está fuera de lugar pensar que el mismo relato de la aparición a Magdalena en el jardín (*Juan*, XX, 11-18) no contenga por una parte una alusión al jardín del Paraíso y, por otra, una referencia bautismal[16]. Esta comparación de Cristo con el árbol de la vida favorecía la de los cristianos con los árboles del Paraíso[17].

[14] Ver *Evangile de Philippe*, trad. ingl. por C.S. de Catangaro, JTS, NS, 13 (1962), p. 57: «La ley es el árbol (del conocimiento)».

[15] Sobre este texto ver Jean DANIELOU, «Das Leben das am Holze hängt», *Festgabe Geiselmann*, Friburgo, 1960, pp. 28-29.

[16] R. MERCURIO, «A baptismal Motif in the Gospel Narratives of the Burial», C.B.Q., 21 (1959), p. 52.

[17] Ver también EUSEBIO, *Com. Psalm.*, I, 3; P.G., XXIII, 77 B-C: el cristiano plantado en el Paraíso es semejante al árbol de la vida, que es Cristo; DIDIMO, *Com. Psalm.*, I, 3; P.G., XXXIX, 1157 C.

Al lado del tema del Paraíso encontramos el del «árbol plantado (πεφυτευμένον) a la orilla de las aguas», del *Salmo* I, 3. Este árbol se identifica a menudo con el Verbo. Así sucede con Asterio el Sofista: «El Verbo es el bosque plantado a la orilla de las aguas que el Padre ha engendrado sin separación, cargado de frutos (εὔκαρπον), de savia vigorosa (εὐθαλές), de copa elevada (ὑψίκομον), de hermosos brotes (καλλίκλωνον). Adán, habiendo rechazado el fruto de este árbol, cayó en su contrario. Ya que Cristo es el árbol de la vida y el demonio el árbol de la muerte» (*Hom.*, I, 5; Richard, p. 2)[18]. Esta simbología se encuentra ya en Justino (I *Apol.*, XL, 8-9; *Dial.*, LXXXV, 4) y en Clemente de Alejandría (*Strom.*, V, 11, 72, 2)[19]. Pero el árbol puede designar también al alma. Aunque, en Dídimo, se encuentra en relación con el bautismo: «Sobre aquellos que ignoran el bautismo y que andan por el desierto sin agua, enviaré mi Espíritu (*Is.*, XLIV, 3), que puede hacer que la piscina (κολυμβήθρα) les haga florecer (ἀναθῆλαι), como a las plantas acuáticas y como al árbol plantado a la orilla de las aguas» (*Trin.*, II, 12; P.G., XXXIX, 556 A)[20]. Recordemos el tema del árbol a la orilla de las aguas en las *Hodayoth*, que puede haber sido ya influenciado por el *Salmo* I, 3.

También el tema bautismal del árbol plantado a la orilla de las aguas se remonta al judeocristianismo. Se encuentra en un texto notable del Pseudo Bernabé: «Veamos si el Señor se ha preocupado de revelarnos a la vez el agua y la cruz... En otro profeta, dice también: El que haga estas cosas será como un árbol plantado junto a corrientes de agua, que dará fruto a su tiempo. Fijaos cómo describe al mismo tiempo el agua y la cruz, ya que lo que quiere decir es esto: Dichosos los que, habiendo esperado en la cruz, son descendidos al agua. Pues se dice, a continuación: Había un río que corría a la derecha, del cual subían árboles llenos de gracia: el que coma de ellos vivirá eternamente[21]. Es decir, bajamos al agua cubiertos de pecados y manchas, pero salimos cargados de frutos (καρποφοροῦντες)» (XI, 1-11). Aquí, el árbol del *Salmo* 1, 3 designa a los bautizados, hechos semejan-

[18] Ver P. SALMON, *Les Tituli Psalmorum des anciens psautiers latins*, Roma, 1959, pp. 81, 121, 138, 153.

[19] Ver también HILARIO, *Com. Psalm.;* P.L., XI, 255.

[20] Ver también *Com. Psalm.* I, 3; P.G., XXXIX, 1157 C.

[21] Esta cita se refiere a *Ezequiel*, XLVII, pero de manera no literal. Es una especie de Targum judeocristiano, análogo al que encontramos en *Apoc.*, XXII, 2. Ver WINDISH, *Der Barnabasbrief*, Tubinga, 1920, pp. 368-369.

tes al Verbo por el bautismo. Lo mismo sucede con los árboles que crecen cerca del río escatológico de *Ezequiel,* XLVII, y que son los bautizados, cargados de frutos[22].

De hecho, parece que este grupo de textos se remontan al propio judaísmo. Goodenough escribe en su libro sobre los símbolos judíos: «Los árboles del Paraíso, tal vez desde *Ezequiel,* son los propios justos, ya que la imagen según la cual los justos eran «como árboles plantados junto a corrientes de agua, cargados de frutos y siempre verdes», familiar desde los *Proverbios,* se convierte, en los *Salmos de Salomón,* en los piadosos del Señor, de quienes se dice que viven por siempre gracias a la Ley»[23]. En todo caso, la exégesis de Bernabé parece suponer una exégesis judía de *Ezequiel,* XLVII, que interpretaba los árboles de la vida, creciendo junto al río de aguas vivas, como los justos de la época mesiánica. Y los textos de Qumrán, que ya hemos citado, parecen también basarse en este grupo de textos del Antiguo Testamento.

De este modo vemos las interferencias de los tres temas de la *φυτεία* como símbolo de la Iglesia, del árbol como figura del bautizado, del árbol de la vida como figura de Cristo. Pero todo esto pertenece a un mismo conjunto simbólico, como bien ha observado Bertil Gärtner (*op. cit.,* p. 27). Este conjunto se remonta al judaísmo precristiano y al judeocristianismo. Comprende un cierto número de armónicos bíblicos, de los que los principales son la descripción del Paraíso en *Génesis,* II, el capítulo XLVII de *Ezequiel,* y el comienzo del *Salmo* 1. Todos estos textos son textos mayores que forman parte de los *Testimonia* del cristianismo primitivo. Ligado ya a los temas de los ríos del Edén y del Jordán en el judaísmo precristiano, este conjunto formó parte de la catequesis arcaica; se puso en relación directa con el bautismo —como lo confirma el término *νεόφυτος*. Comprende una notable teología sobre la Iglesia, plantada por Cristo y los Apóstoles, en la cual el bautismo constituye la implantación, y cuyo centro es el árbol de la vida.

En *Isaías,* V, 1-7, la viña de Yahvé, que simboliza el pueblo de Israel, es un viñedo (ἀμπελών) (V, 1). Nos encontramos con el tema de la plantación, precisando que se trata no de una plantación de árboles, sino de cepas de viña (ἄμπελοι) (V, 2). Notemos

[22] La exégesis bautismal de *Sal.* 1, 3, se encuentra también en Gregorio de Niza, *In Bapt.;* P.G., XLVI, pp. 593 D-596. Ver también CLEM. ALEX, *Strom.,* IV, 18, 117, 3, con el Sal. 1, 3. *ζωτικὸν εὔλον; καρποφορεῖν.*

[23] *Jewish Symbols in Greco-Roman Period,* VII, p. 127. Se puede citar, sobre todo, *Prov.,* XI, 28; *Sal.* 1, 3; 52, 10; 92, 13; *Jer.,* XVII, 8.

que la palabra *νεόφυτον* es el equivalente de ἀμπελών para distinguir la plantación (V, 7). Es el mismo tema que retoma Cristo en *Mateo,* XXI, 33-41, y que también se encuentra en la literatura judeocristiana. Por ejemplo en Hermas. La quinta parábola es la del viñedo: «Dios ha plantado el viñedo (ἀμπελών), es decir se ha creado un pueblo y lo ha confiado a su Hijo» (V, 6, 2). En otro lugar «las viñas, ἄμπελοι son el propio pueblo que él mismo ha plantado» (V, 5, 2); cada planta representa aquí a un cristiano[24].

Al lado de éste, se encuentra otro tema, el del pueblo de Israel comparado a una cepa de viña (ἄμπελος)[25]. Esto es lo que encontramos en el *Salmo* LXXIX, 9. Israel es una viña (ἄμρελος) que Dios ha plantado (*κατέφύτευσας*)[26]. Ha llenado toda la tierra, «cubriendo las montañas con su sombra y los cedros de Dios con sus ramas» (11-12). Es el mismo tema de *Ezequiel,* XVII, 1-8. Igual que el tema de la plantación, el del plantón puede no estar ligado a la viña. Eso es lo que encontramos en *Hodayoth,* VI, 15-16, donde se trata de «nezer»: «El retoño (nezer) extenderá su sombra sobre toda la tierra y su copa se elevará hasta los cielos y sus raíces descenderán hasta el abismo»[27]. En esta línea se sitúa la parábola de *Mateo,* XIII, 32. La imagen de las aves que moran en las ramas del árbol inmenso se encuentra en *Ezequiel,* XVII, 23; XXXI, 6, *Daniel,* IV, 9 y *Midrash de Habacuc,* VIII, 9.

El tema del plantón, que designa a la Iglesia, va a tomar una forma especial en *Juan,* XV, 1-7: «Yo soy la verdadera vid y mi Padre es el viñador... Yo soy la vid y vosotros los sarmientos (*κγήματα*)». Es probable que Jesús se aplique aquí la imagen de la viña (ἄμπελος) como refiriéndose a Israel. El es el verdadero Israel. Pero el acento se pone en el hecho de que el verdadero Israel está formado por la unión de Cristo, que es la cepa de los sarmientos, que son sus miembros. Tenemos una variante del tema paulino de la unión de la cabeza con sus miembros. Ahora bien, aquí ha podido intervenir otro elemento tomado de las *Hodayoth*. Ya hemos visto que se trataba del retoño *(nezer)* de *Isaías,* XI, 1. Este ha brotado de los árboles de la vida (VIII, 6). Se convierte en un inmenso bosque (VI, 15). Bertil Gärtner interpreta

[24] Ver también *Mand.,* II, 5, y *Sim.,* IX, 26, 3-4.

[25] Clemente de Alejandría designará, en este sentido, a la Iglesia como «la viña ἀμπελων del Señor» (*Strom.,* VII, 12, 74, 1). Ya hemos encontrado esta expresión en *Const. Apost.,* Praef.

[26] Ver JUSTINO, *Dial,* CX, 4: «La viña plantada por Cristo, Dios y Salvador, es su pueblo».

[27] Sobre el tema del nezer, ver B. GÄRTNER, *op. cit.,* p. 24, quien sugiere que la palabra Ναζωραῖος podría hacer referencia a *nezer*.

la palabra en un sentido colectivo[28]. Se referiría a la comunidad. Tendríamos entonces una variante del tema de la viña o del árbol, que designan a Israel. Pero puede tener también un sentido individual y designar al Mesías que ha de venir o al Maestro de Justicia. En ese caso se trata del plantón, a partir del cual se desarrolla la comunidad. Esto es lo que anunciaría el tema juanista.

En todo caso, el tema se encuentra también en el judeocristianismo. Aquí tenemos que volver a Ignacio de Antioquía. En la *Carta a los Trallianos*, XI, 1-2, después de haber hablado de la «plantación del Padre», continúa: «Si fueran así, serían como las ramas (κλάδοι) de la Cruz, y su fruto sería incorruptible. Por su Cruz, Cristo os llama en su pasión, a vosotros que sois sus miembros: la cabeza no puede ser engendrada sin sus miembros». Notemos el paso del tema de la plantación al del árbol, que volvemos a encontrar en *Hodayoth*, VI, 15-16. Por lo demás, no se trata de la vid y los sarmientos (κλῆμα), sino del árbol y su rama (κλάδος). La imagen es independiente de Juan. El árbol es asimilado a la cruz[29]. Ya hemos encontrado una asimilación semejante en Justino, a propósito del «árbol plantado al borde de las aguas». El hecho de que el fruto sea incorruptible (ἄφθαρτος) parece señalar que se considera a la cruz como «árbol de la vida»[30]. En fin, la relación con el tema de la cabeza y sus miembros muestra que tenemos un equivalente del tema juanista de la vid y que el sentido es el mismo.

Ahora bien, este tema de la unión de la cepa con los sarmientos o del tronco con sus ramas como símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia parece haber formado parte de la catequesis, como el de la plantación. Lo encontramos bajo la forma juanista de la vid, en Hipólito: «La vid (ἄμπελος) espiritual era el Salvador; los sarmientos (κλήματα) y los pámpanos, por otra parte, son los santos, los que creen en El; las uvas, sus mártires; los árboles que se casan con la viña muestran la pasión; los viñadores son los ángeles; los cestos, donde se recogen los frutos de la viña, son los Apóstoles; la prensa es la Iglesia; y el vino, la fuerza del Espíritu Santo» (*Ben. de Is. et de Jac.;* Mariès, p. 99)[31].

---

28. *Op. cit.*, p. 22.

29. El carácter judeocristiano del tema está confirmado además por su presencia en las inscripciones palestinas. Ver B. BAGATTI, «Una pagina inedita sulla Chiesa primitiva di Palestina», *Oss. Rom.*, 6 agosto 1960, p. 4. Ver *Orac. Sib.*, V, 257.

30. Ver JUSTINO, *Dial.* LXXXVI, 1. Dejo de lado el tema de la cruz, que he estudiado en otro lugar (*Théologie du judéo-christianisme*, pp. 289-316).

31. Ver también CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Qui dives*, 37, 6; ORIGENES, *Com. Joh.*, I, 30, 206.

Más interesante aún, ya que se trata de una catequesis mistagógica a los neófitos, es una homilía de Zenón de Verona: «La parábola de la viña, hermanos muy amados, exigiría un largo desarrollo». Se trata de *Isaías*, V, 1-7, leído en la vigilia pascual de aquella época: «La viña del Señor fue primero la sinagoga, que produjo agraces, en lugar de uvas. Indignado por ello, el Señor plantó otra, conforme a su voluntad, la Iglesia, nuestra madre. La cultivó por medio del cuidado de sus sacerdotes. Y, habiéndola puesto en el bosque bienaventurado, le enseñó a producir una vendimia abundante. Por esto hoy, en medio de vosotros, nuevos sarmientos, conducidos al bosque, calentados por el oleaje hirviente de vida, han llenado la bodega del Señor con su alegría unánime» (*Tract.*, II, 28; P.L., XI, 471-472). Aquí, para simbolizar el bautismo, la imagen del sarmiento injertado en la cepa reemplaza a la del plantón colocado en el paraíso.

En Asterio el Sofista encontramos otra catequesis mistagógica: «La viña divina y anterior a los siglos ha brotado fuera del sepulcro y ha llevado como frutos (ἐκαρποφόρησεν) a los nuevos bautizados (νεοφωτίστους), como racimos de uvas (βότρυας) sobre el altar. La viña ha sido vendimiada y el altar, como una prensa, ha quedado lleno de uvas. Viñadores, vendimiadores, recolectores, cigarras cantarinas, nos han vuelto a mostrar hoy una vez más, en toda su belleza, el Paraíso de la Iglesia. ¿Y quiénes son los viñadores? Los neófitos y los Apóstoles. ¿Y quiénes son las cigarras? Los nuevos bautizados, empapados de rocío, al salir de la piscina, descansando en la cruz como en un árbol, calentándose al sol de justicia, brillando gracias al Espíritu y gorgeando cosas espirituales» (*Hom.*, XIV; Richard, p. 105).

Aquí, con el ímpetu lírico del autor, se entrecruzan múltiples temas: el de la Iglesia-Paraíso, el del leño de la cruz, el de la prensa mística. Pero lo que nos interesa es el tema de Cristo: viña preexistente, cargada de uvas, que son los neófitos. Estos se convierten luego en cigarras. Pero ya estamos acostumbrados a estos cambios de registro. Es notable que este tema de la viña eclesial vuelva a aparecer en Asterio: «Sería perfectamente irracional que los que entran en un viñedo (ἀμπελών) inanimado recojan de cada cepa (ἄμπελος) lo que les es útil, sin cansarse, y que nosotros, habiendo entrado en un tal y tan grande Paraíso, donde está la Vid monofilética, extendiendo sus sarmientos apostólicos y cargada de uvas patriarcales, no recogiéramos insaciablemente todo lo que nos convenga, aún estando la viña pletórica durante la vendimia» (*Hom.*, I, 8. Ver también *Hom.*, XVI, 1-6).

Pero es de destacar que al lado del símbolo juanista de la viña, Asterio conserve también el símbolo ignaciano del árbol de la vida; «Cristo es el árbol de la vida, el demonio, el árbol de la muerte. El uno expulsa al hombre del Paraíso, el otro introduce al ladrón en el Paraíso. En efecto, los Apóstoles son sus ramas (κλάδους), los salvados sus frutos, las palabras su follaje, el bautismo su raíz, el Padre su jardinero» (*Hom.*, 1, 5). Volvemos a encontrar aquí exactamente la imagen de Ignacio. Cristo es el árbol de la vida; los salvados son los frutos; frente al árbol de la vida, se alza el árbol de la muerte. Es el antiguo tema judeocristiano, paralelo al de la viña, que ha persistido en la tradición catequética y resurge de nuevo en el lirismo de Asterio.

Hay que decir que tal vez no era necesario referirse al judaísmo precristiano. El tema de la viña y el del árbol de la vida seguían vivos en el judaísmo. Pondremos solamente un ejemplo. En la sinagoga de Dura-Europos, encima del nicho de la Torá, se encuentra una forma arborescente, en la que Goodenough ve una viña. Se puede recordar, a este respecto, la viña de oro que se encontraba sobre el gran pórtico que daba acceso al Templo de Herodes o las viñas que aparecen en las monedas judías. Pero Kraeling hace notar que el plantón representado no tiene racimos. Se inclina más a reconocer en él el árbol de la vida. En cuyo caso la representación estaría en relación con la esperanza escatológica[32]. En el primer caso se trataría más bien del pueblo de Israel; en el segundo, del Mesías. La ambigüedad misma de la imagen y la posibilidad iconográfica de esta ambigüedad demuestran lo muy mezclados que estaban estos dos temas. Y eso es lo que dan a entender las *Homilías* de Asterio[33].

Así llegamos a la conclusión de que, entre las imágenes catequéticas de la Iglesia, el templo, el navío o el rebaño, una de las más arcaicas es la de la plantación. Se la encuentra en estado puro en los textos más arcaicos, que la han tomado del judaísmo. A veces se desarrolla bajo la forma de un jardín paradisiaco, a veces bajo la del Viñedo de Dios. Conviene distinguir esta imagen de la de Cristo como árbol de la vida o como cepa de viña sobre los que se desarrollan las ramas o los sarmientos. Esta última imagen muestra la intimidad de Cristo con sus miembros,

[32]. *The Excavations of Dura-Europos. Final Report*, VIII, 1, pp. 62-65.

[33]. Ver DIDIMO, *Com. Psalm.*, I, 3: «La verdadera viña es el árbol de la vida» (P.G. XXXIX, 1157c). Compárese el fresco de Dura con el de la catacumba de Domitila, que representa una gran viña arborescente. Ver D.A.C.L., art. «Vigne».

en la Iglesia. Pero de hecho, desde las *Hodayoth* de Qumrán y desde Ignacio de Antioquía, constatamos el paso de una metáfora a otra. Finalmente, la de la φυτεία tenderá a dejar el sitio a la de la Viña mística.

Quede claro, sin embargo, que el tema de la Iglesia plantada por los Apóstoles, que encontramos en la *Ascensión de Isaías*, señalaba un aspecto característico de la Iglesia, la de su implantación. Es un tema misionero que el lenguaje misionero moderno ha vuelto a encontrar. Hoy volvemos a hablar de plantar la Iglesia. La imagen de Clemente de Alejandría mostrando a los paganos transplantados en la buena tierra de la Iglesia y dando fruto, sigue conservando hoy todo su valor. Era, tal vez, interesante mostrar que esta nueva imagen está autorizada por una tradición muy antigua y devolver al término de *neófito* toda la riqueza de sus resonancias. Se trata de aplicar a un tema particular el redescubrimiento de los grandes símbolos eclesiológicos de la época patrística.

III
EL AGUA VIVA Y EL PEZ

Oscar Cullman ha hecho notar, a propósito de la expresión «agua viva», ὕδωρ ζῶν, que ésta podía tener cuatro significados. En un sentido profano, designa el agua de manantial por oposición al agua estancada. En sentido ritual, designa al agua bautismal. En sentido bíblico, designa a Dios como fuente de vida. En fin, en sentido cristiano, simboliza al Espíritu Santo[1]. Estos diversos sentidos no están necesariamente ligados entre sí. No toda alusión al Espíritu Santo como agua viva tiene necesariamente una resonancia bautismal. La designación del bautismo como agua viva no significa necesariamente que éste se administre con agua corriente.

Sin embargo, es verdad que entre estos diversos sentidos hay lazos normales. El simbolismo del agua viva depende del sentido profano y primitivo de la palabra: éste es un punto fundamental para cualquier estudio serio del simbolismo. Además, el simbolismo del agua viva puede haber sido determinante para su uso ritual. Y, recíprocamente, el uso ritual ha contribuido a desarrollar el simbolismo teológico. Nuestro estudio tendrá en cuenta, pues, estos diferentes aspectos. Aunque sin olvidar que nuestro objeto principal es la simbología del agua viva. De modo que los demás elementos que aportemos estarán destinados a facilitar su comprensión.

Empecemos por hacer algunas observaciones sobre el uso ritual. Es conocido el célebre pasaje de la *Didaché:* «En cuanto al bautismo, bautizad así, en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, en el agua viva (ἐν ὕδατι ζῶντι)» (VII, 1). J.P. Audet cree que este pasaje pertenece a la redacción primitiva. Lo que sigue —y que concierne al uso de otras formas de agua, a falta de agua viva— proviene del interpolador, aunque no sea mucho más tardío[2]. El uso indicado por la *Didaché* está confirmado

[1] *Les sacrements dans l'evangile johannique,* París, 1951, p. 22.
[2] *La Didachè, Instructions des Apôtres,* París 1958, pp. 358-367.

por otros textos arcaicos. El Nuevo Testamento no contiene testimonios explícitos. Pero la *Tradición Apostólica* habla de «agua corriente y pura» para el bautismo. El carácter judeocristiano y arcaico de este uso está atestiguado por las *Homilías* y los *Reconocimientos* pseudo clementinos (*Rec.*, IV, 67; VI, 13)[3].

Notemos que la expresión «agua viva» puede aplicarse a realidades distintas. Ante todo designa el agua de manantial; pero también puede designar el agua de un arroyo o de un río. Los escritos pseudo clementinos nos muestran a veces bautismos en el mar. En fin, Klauser ha demostrado que el agua viva también podía ser agua traída por canalización hasta un recipiente[4]. Este debió ser el caso más frecuente, como lo atestigua el baptisterio de Letrán, donde el agua salía por la boca de siete ciervos de bronce.

El uso ritual del agua viva proviene de un contexto muy extendido. Lo encontramos en las religiones grecorromanas. Pero, sobre todo, aparece en el judaísmo. Ya en el Antiguo Testamento se menciona en el *Levítico* (XIV, 5) para las purificaciones. Pero, sobre todo, el judaísmo contemporáneo de Cristo testimonia la importancia que se daba a los ritos en que el agua viva jugaba un papel capital. Los mandeos hacen del agua viva el rito esencial (*Ginza*, II, 1, 180). Juan Bautista bautiza en el Jordán. *Or. Sib.*, IV, 165, ordena que se bañe todo el cuerpo en ríos de aguas vivas (*ἀενάοισιν*)». Los elcasaitas recomiendan contra la rabia un baño «en un río o una fuente abundante» (*Elench*, IX, 15, 4). El bautismo de los prosélitos judíos también tiene lugar en agua viva. Y el agua viva se recomienda para las purificaciones[5].

Así pues, el contexto ritual del agua viva es judeocristiano. Y aparece ligado al judeocristianismo. Pero a este contexto ritual se añade un contexto teológico. El agua viva, en el Antiguo Testamento, es un símbolo de Dios como fuente de vida. Así, en *Jeremías*, II, 13: «Me han abandonado, a mí, fuente de agua viva (*ὕδρατος ζωῆς*)». El Cantar de los Cantares habla de «pozos de agua viva» (*ὕδωρ ζῶν*) en un sentido seguramente simbólico (IV, 19). Este agua viva designa en Ezequiel y Zacarías la efusión escatológica de la vida de Dios. Citemos *Zacarías*, XIV, 8: «Un agua viva (*ὕδωρ ζῶν*) saldrá de Jerusalén».

[3] Ver J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 378-379.
[4] Ver T. KLAUSER, «Taufet in lebendigem Wassen». *Pisciculi*, Münster, 1939, pp. 157-160.
[5] Ver J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1955.

Pero esta efusión de agua viva escatológica está especialmente relacionada con el Espíritu Santo. Esto aparece ya en *Ezequiel*, XXXVI, 25-27. La relación entre el bautismo de agua y el bautismo de Espíritu Santo a propósito de Juan Bautista (*Mt.*, III, 11) parece remontarse a *Ezequiel*, quien distingue también los dos momentos y relaciona el agua con la purificación previa al don del Espíritu[6]. Volvemos a encontrar este mismo lazo en el *Manual de disciplina* de Qumrán (IV, 21).

Sin embargo, otro texto de Qumrán parece asimilar más bien el agua viva a la Torá, lo que también aparece en el *Talmud*[7]. Se trata del *Himno O* (col. 8), en que el Maestro de Justicia se presenta como dador del agua viva[8]:

> «Te doy gracias, oh Adonai
> Por haberme colocado como manantial de un río
> en una tierra reseca
> y como agua que brota en una tierra árida».

Más adelante, se habla del Retoño cuyo

> «manantial tendrá acceso a las aguas vivas
> y se convertirá en fuente eterna».

Luego se dice que

> «No beberá en el manantial de la vida».

Y:

> «Han pensado sin creer en el manantial de la vida».

Y, por fin, los elegidos

> «correrán como los ríos de aguas permanentes.
> Tú has abierto su fuente con mi mano».

El *Evangelio de Juan* hereda la simbología del agua viva. Es el único autor del Nuevo Testamento en que aparece la expresión *ὕδωρ ζῶν*. El primer pasaje es el de la Samaritana: «Si cono-

[6] LAMPE, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 28.
[7] STRACK-BILLERBECK, II, pp. 433-436.
[8] Utilizo la traducción de M. Dupont-Sommer.

cieras el don de Dios..., serías tú quien le hubieras pedido y él te habría dado agua viva (ὕδωρ ζῶν). Ella le dice: Señor, no tienes con qué sacarla y el pozo es hondo. ¿De dónde tienes, pues, agua viva (ὕδωρ ζῶν)? Jesús le respondió: Quienquiera que beba de esta agua volverá a tener sed. Pero el que beba del agua que yo le daré no volverá a tener sed; es más, el agua que yo le daré se convertirá en él en fuente de agua viva (ὕδωρ ζῶν) para la vida eterna» (IV, 10-14). Se puede hacer notar, con el P. Braun[9], que la oposición del pozo de Jacob con el agua viva dada por Cristo puede señalar la oposición entre la Ley y el Evangelio, ya que el pozo designa la Ley en el *Documento de Damasco* (VI, 4) y, por otra parte, el agua viva es un símbolo de la Ley. Es chocante la semejanza con el *Himno O*.

Por otra parte, San Juan cita la frase de Cristo: «Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba, el que crea en mí. Como dice la Escritura: De su seno manarán ríos de agua viva (ὕδωρ ζῶν). Decía esto por el Espíritu Santo que iban a recibir los que creyeran en él» (VII, 37-39). En este pasaje, el agua viva es un símbolo del Espíritu Santo. Nótese que se trata de un comentario de Juan, que hace referencia a su teología. Este simbolismo vuelve a aparecer al final del *Apocalipsis:* «Luego señaló un río de agua de la vida (ὕδωρ ζωῆς), que salía del trono de Dios y del Cordero» (XXII, 1). Ya hemos visto, por otra parte, que el *Manual de disciplina* es el primer texto en que el agua viva aparece asociada directamente con el Espíritu Santo. En Ezequiel y Juan Bautista están asociados como dos momentos distintos. Parece, pues, que la simbología del agua viva como símbolo del Espíritu Santo es propiamente juanista y que en Juan depende de la teología de Qumrán.

Queda aún por hacer una última observación. Es verosímil, como ha sugerido Cullmann[10], que los dos textos de Juan que hemos citado tengan resonancias sacramentales. De lo que se habla es de la efusión bautismal del Espíritu Santo. Ahora bien, esto es muy importante. Ya que Juan es el primer autor en que estos dos temas que hemos estudiado, a saber, el rito judeocristiano del bautismo en el agua viva y el simbolismo del agua viva refiriéndose al Espíritu Santo, están explícitamente ligados. Con él, el agua viva del rito bautismal designa explícitamente la

[9] «L'arrière-fond judaïque du IV évangile et la communauté de l'Alliance», R.B., 62 (1955), pp. 24-26.
[10] *Les sacrements dans l'évangile johannique*, pp. 50-54 y 58-61.

efusión del Espíritu Santo. Tenemos aquí una teología del bautismo, distinta de la teología paulina, que se refiere más bien a la configuración con Cristo muerto y resucitado, simbolizada por la inmersión y la emersión.

Esta unión del rito del agua viva con la simbología del agua viva se encuentra también en las *Odas de Salomón*, si se admite con Bernard su carácter bautismal. Así, en XI, 6: «Se acercó a mis labios un agua parlante, que venía de la fuente del Señor, y yo bebí y me embriagué con el agua viva que no muere jamás». Nótese la expresión «agua parlante», que aparece también en los textos mandeos[11]. Recordemos también a Ignacio de Antioquía: «Hay en mí un agua viva (ὕδωρ ζῶν) que murmura: Ven al Padre» (*Rom.*, VII, 3). Zenón de Verona habla de agua viva y de su suave murmullo (*Tract.*, II, 35). Esto parece una alusión al hecho del murmullo que deja oír el agua corriente.

La *Oda* XXX, por su parte, es una llamada al bautizado en los mismos términos: «Llenaos de las aguas de la fuente viva del Señor. Venid, todos los sedientos, tomad la bebida y descansad junto a la fuente del Señor» (XXX, 1-2). Notemos en este texto la probable alusión a *Isaías*, LV, 1: «Vosotros, los sedientos, venid a las aguas»[12], y al *Salmo* XXII, 2: «Junto a las aguas del reposo me apacienta»[13]. Es difícil pensar que las *Odas de Salomón* dependan de Juan. Pero, en cambio, su contacto con los escritos de Qumrán es auténtico. Representan un desarrollo paralelo, cuyo contexto es judeocristiano.

Hasta aquí hemos separado los elementos esenciales del signo material y del hecho espiritual que constituyen el simbolismo del agua viva. Pero se puede precisar más el *Sitz im Leben*, el contexto bíblico de este simbolismo. Nos ayudarán algunas observaciones sobre los textos que hemos citado. *Apocalipsis*, XXII, 1-2, después de haber descrito el río de agua viva que brota del Templo escatológico, continúa: «A una parte y a otra del río los árboles de la vida dan doce veces sus frutos; y sus hojas sirven para curar a las naciones». La *Oda de Salomón*, VII, después de haber mencionado el agua parlante, continúa: «Dicho-

[11] Eric SEGELBERG, *Masbuta. Studies in the Ritual of the Mandean Baptism*, Upsal, 1958, p. 45.
[12] También se encuentra en *Apoc.*, XXI, 6: «Al que tenga sed le daré gratis aguas de la vida (τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς)».
[13] Ver *Apoc.*, VII, 17: «El Cordero será su Pastor y les conducirá junto a las aguas de la vida (ὑδάτων ζωῆς)».

sos aquellos para quienes hay un lugar en tu Paraíso, que crecen en la germinación de tus árboles» (15-16). Ya en el *Himno O* de Qumrán el tema de los árboles de la vida acompaña al del agua de la vida (col. 8, 5-6).

En estos textos vemos relacionados la fuente de agua viva, la plantación de los árboles de la vida y el tema del Templo. Esto nos orienta hacia el primer texto, que es *Ezequiel*, XLVII. En la descripción del Templo escatológico leemos: «He aquí que debajo del umbral de la casa salía agua... Es un torrente que yo no podía atravesar... Junto al torrente crecerán toda clase de árboles frutales cuyo follaje nunca se marchitará. Cada mes producirán nuevos frutos, porque esta agua sale del santuario» (XLVII, 1-12). De modo que la fuente de agua viva que nace en el Templo hace crecer árboles de la vida, que son el Paraíso restaurado. Ahora bien, este tema, ciertamente, sirvió de inspiración para el *Apocalipsis* de Juan (XXII, 1-2) y las *Odas de Salomón* (VI, 7)[14].

La alusión al texto de Ezequiel y el testimonio de su aplicación arcaica al bautismo aparecen en una cita de la *Epístola de Bernabé*, que constituye uno de esos conglomerados de citas bíblicas característicos del judeocristianismo[15]. Leemos en ella: «Luego, ¿qué dijo el Profeta? Había un río que manaba del lado derecho y árboles llenos de hermosura subían (ἀνέβαινε) desde él; y el que coma de estos árboles vivirá eternamente. Quiere decir aquí que bajamos al agua llenos de pecados y manchas y salimos de ella llevando en nuestros corazones el fruto del miedo y de la esperanza en Jesús, permaneciendo en el Espíritu» (XI, 10-11). Nótese la relación con *Juan:* «El que coma de este pan vivirá eternamente» (VI, 63) y con el *Apocalipsis:* «Yo le daré a comer del árbol de la vida» (II, 7). El midrash citado por Bernabé parece estar cercano a los dos pasajes, lo que supone una asimilación de la Eucaristía con el fruto del árbol de la vida.

Los monumentos figurativos confirman el testimonio de los textos literarios. Los mosaicos de los baptisterios muestran a menudo los árboles de la vida rodeando la fuente bautismal de agua viva. En el siglo V, como ha mostrado P.A. Underwood[16], el sepulcro de Cristo aparece como la fuente de donde mana el agua

---

14. Ver la nota de BERNARD, *op. cit.*, p. 56. Hay una alusión concreta al «arroyo que se convierte en torrente».
15. Ver *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 102-111 *et supra*, p. 41.
16. «The Fountain of Life», *Dumbarton Oaks Papers*, 51 (1950), pp. 96-99.

viva. A veces, el sepulcro es también el nuevo Paraíso. La cruz representa el árbol de la vida. Estamos en presencia de desarrollos que introducen temas nuevos, pero como una prolongación del texto de Ezequiel.

El punto importante aquí es el lazo entre el agua viva y los árboles de la vida. Este lazo subraya un nuevo aspecto del agua viva. No sólo es agua corriente por oposición al agua estancada. Es el agua que da la vida, por oposición a las que dan la muerte[17]. En esta línea, el texto de Ezequiel nos ayuda a comprender el sentido de otro símbolo, el del pez. Se sabe que el pez simboliza al cristiano en la simbología cristiana antigua. Esto se interpreta generalmente, siguiendo a los Padres latinos, por el hecho de que ἰχθύς sea el anagrama de Jesucristo Hijo de Dios Salvador. Pero, por otra parte, el pez aparece en general en un contexto bautismal. Por ejemplo en Tertuliano: «Pero nosotros, pececillos, nacemos en el agua» (*Bapt.*, I, 3) y en Ambrosio: «El te ha concedido que las aguas te regeneren mediante la gracia, como engendraron a otros (seres vivientes) en la vida terrestre. Imita a este pez» (*Sacram.*, III, 3)[18]. Las pinturas de las catacumbas aportan abundantes testimonios de este lazo entre el pez y el agua bautismal.

Este lazo es anterior al cristianismo. Goodenough ha demostrado el lugar que tenía en el arte judío, donde el agua se representa llena de peces y donde el pez significa la resurrección[19]. Esto nos lleva al agua viva. El agua viva es aquélla en la que hay seres vivos. De modo que la presencia de peces en el agua significa que se trata de agua viva. Pero precisamente este tema aparece en el capítulo XLVII de Ezequiel. A propósito del río de agua que nace en el Templo, leemos: «Esta agua se va hacia el distrito oriental; baja a la llanura y desemboca en el mar; y el agua del mar queda saneada. Por donde pase el doble torrente, todo ser viviente que en él se mueva, vivirá; y los peces serán allí muy abundantes. A sus orillas vendrán los pescadores» (XLVII, 8-11).

Si recordamos el papel que este capítulo tiene en la teología del agua viva, parece evidente que también se relacione con él el simbolismo bautismal del pez, como ha visto Allgeier[20]. El pez

---

17. La expresión ὕδωρ ζωῆς subraya este aspecto, mientras que ὕδωρ ζῶν designa al agua corriente.
18. Ver también las inscripciones de Abercio y Pectorio.
19. *Jewish Simbols*, V, pp. 36-61.
20. «Vidi aquam». *Röm. Qart.*, 39 (1931), pp. 29 ss.

designa al cristiano vivificado por la efusión del agua escatológica que brota en Jerusalén. Notemos otros temas que sugiere este texto. El mar que sanea el agua viva, al Oriente de Jerusalén, es el Mar Muerto. El agua viva toma en esta perspectiva todo su valor, frente a un agua donde no hay ningún ser viviente. Se comprende el valor que podía tener el símbolo para los miembros de una comunidad que habitara cerca del Mar Muerto. O para Juan Bautista, para quien el Jordán se convertía en el signo del agua viva antes de desembocar en el Mar Muerto. Notemos también el tema de los pescadores asociados al del agua viva, es decir, llena de peces. Su significado bautismal en el arte cristiano antiguo es evidente. También puede habérselo sugerido el pasaje de *Ezequiel* al cristianismo primitivo. Hoskyns lo supone así para *Juan*, XXI, 1-14[21]. Lo mismo sería también cierto de *Lucas*, V, 1-11[22].

Al mismo tiempo, queda clara la importancia del texto de Ezequiel para el origen de la simbología cristiana del agua viva. Es él quien nos explica la importancia de este simbolismo en los textos de Qumrán, en los de *Juan* y en las *Odas de Salomón*. Por él se explica la presencia de temas anejos: paraíso de árboles de la vida, presencia de peces en el agua. Esto no excluye la influencia de otros pasajes del Antiguo Testamento sobre el simbolismo del agua viva. Pronto volveremos sobre ello. Pero de momento podemos afirmar que el texto de Ezequiel ha tenido un papel preponderante[23].

Tenemos una confirmación de esto mismo en una recopilación de *Testimonia* conservados bajo el nombre de Gregorio de Niza. Entre los *Testimonia* relativos al bautismo nos encontramos con una cita de *Ezequiel*, XLVII. Pero este relato presenta modificaciones caracerísticas, que demuestran a la vez su pertenencia al conjunto arcaico de los *Testimonia*, de que ya hablaba la *Epístola de Bernabé*, y su aplicación al bautismo: «Esta agua, extendiéndose por Galilea, santificará (ἁγιάσει) las aguas, y todas las almas (ψυχή) hacia las que llegue este agua vivirán y serán curadas (ἰαθήσεται)» (P.G., XLVI, 252 A). Esto es una cita abreviada de *Ezequiel*, XLVII, 8-9. Pero hay en ella ciertas modificaciones características. La palabra ὑγιάσει, «curar», es reemplazada por ἁγιάσει, «santificar»; la expresión πᾶσα ψυχή τῶν ζώων, que designa a «los animales vivientes», se reduce a πᾶσα ψυχή, que significa «todas las almas». El hecho de que los peces fueran designados por las palabras πᾶσα ψυχή facilitaba el paso.

Queda todavía, sin embargo, aclarar un aspecto del texto de Ezequiel: el hecho de que las aguas broten en el Templo. Volvemos a encontrar esta expresión en el *Apocalipsis* de Juan y se trata de un elemento constitutivo del tema. ¿Con qué relacionar esta unión entre el Templo y el agua viva? Aquí puede entrar en juego otro pasaje: *Juan*, VII, 44. En efecto, es en el Templo donde Jesús se presenta como la fuente de agua viva. Pero, por otra parte, esta palabra se sitúa en el marco de la fiesta de los Tabernáculos. Y, como ya hemos visto, uno de los ritos de la fiesta de los Tabernáculos consistía en una libación de agua. ¿Podemos, tal vez, suponer que esta libación de agua en el Templo haya sido considerada como la figura de la efusión escatológica de aguas vivas en Ezequiel?[24]

Por eso vamos a recordar aquí que hay un texto del Antiguo Testamento, dependiente de Ezequiel, y donde la imagen del torrente escatológico que brota en Jerusalén resulta emparentada con la fiesta de los Tabernáculos, como figura de la reunión escatológica: este texto es *Zacarías*, XIV, 8 y siguientes. Vemos aquí el agua viva (ὕδωρ ζῶν) que sale de Jerusalén y se extiende a la vez hacia Oriente y hacia Occidente —y, por otra parte, las naciones que suben a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos. Ya sabemos que la fiesta de los Tabernáculos había tomado un sentido escatológico y por lo mismo era normal que las libaciones de aguas vivas aparezcan como figura de la efusión de la vida de Dios, concebida como un río de agua viva.

En esta perspectiva, como ha demostrado J. Comblin[25], la palabra de Cristo adquiere todo su significado: «Como dice la Escritura: Ríos de agua viva brotarán de su seno». El texto de la Escritura a que se refiere es *Zacarías*, único texto del Antiguo Testamento en que ὕδωρ ζῶν tiene un sentido escatológico. En Ezequiel, del cual depende Zacarías, el agua viva brota al lado del Templo. Como Cristo se considera a sí mismo como el Tem-

21. *The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 554.

22. En estos textos es el lago de Genesaret, y no el mar Muerto, el que está lleno de peces. Pero nótese que, en los LXX, el texto dice que el agua que brota del Templo «se extiende por Galilea» (*Ezequiel*, XLVII, 8).

23. Ver E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Friburgo, 1959, pp. 323-327.

24. Ver Jean DANIELOU, «Le symbolisme eschatologique de la fête des Tabernacles», *Irenikon*, 31 (1958), pp. 19-40.

25. «La liturgie de la Nouvelle Jérusalem», E.T.L., 29 (1953), pp. 29-33.

plo de la Nueva Alianza, se apropia la profecía. Ahora bien, sabemos que éste es un tema muy querido para San Juan. Y de este modo la imagen adquiere todo su significado. La efusión de agua en el Templo durante la fiesta de los Tabernáculos es la figura de la efusión escatológica de la vida divina. Y esta profecía se realiza cuando Cristo, que es el templo escatológico, anuncia, durante la fiesta de los Tabernáculos, que el agua viva brota de su costado.

A partir de este núcleo central, el tema del agua viva ha resonado en varios episodios del Antiguo Testamento, que, por otra parte, están literariamente en relación con él y que sólo nos resta recopilar. Seguiremos un orden regresivo. Hemos partido del hecho del bautismo como efusión de agua viva, figura de la efusión del Espíritu. Ya hemos visto que éste era el cumplimiento de las profecías que anunciaban la efusión escatológica del agua viva. Pero las profecías, a su vez, toman su punto de partida de las realidades del Antiguo Testamento, a las que recuerdan, para mostrar en ellas, en el pasado, la figura, el tipo de las realidades aún más admirables que Dios llevará a cabo en el futuro. Ya hemos nombrado, de pasada, varios de estos temas. Pero es útil retomarlos para precisar los diversos matices del simbolismo del agua viva.

El primero es el de las aguas primordiales de *Génesis*, I, 2 y 20. Las aguas creadoras están relacionadas con el tema del agua viva en cuanto productoras de seres vivientes. Este es un aspecto característico de la tipología bautismal. Ya Tertuliano escribe: «Las primeras aguas recibieron la orden de engendrar a las criaturas vivientes... para que no nos sorprendamos de que en el bautismo también las aguas produzcan vida» (III, 4). Notemos este rasgo, interesante para la teología de las figuras, de una educación, mediante la cual Dios nos familiariza con su forma de actuar en las cosas inferiores para hacer más aceptables las acciones que se cumplirán en Cristo. Ambrosio cita *Génesis*, I, 20: «Que las aguas produzcan seres vivientes» y muestra una figura del bautismo en el texto que ya hemos mencionado. El tema común es el del pez.

La segunda figura es la del Paraíso. Aparece evocada directamente en el pasaje de Ezequiel, retomado por San Juan. Aquí el lazo son los árboles de la vida. El río de aguas vivas suscitará el nuevo Paraíso, como los cuatro ríos habían suscitado el primero. Este es un aspecto del tema general del bautismo como

vuelta al Paraíso, tan importante en la catequesis antigua, especialmente la siria[26]. Ya lo hemos encontrado en las *Odas de Salomón*. La decoración de los baptisterios paleocristianos constituye un testimonio importante de esto, como han demostrado de Bruyne y Quasten.

Uno de los rasgos característicos de esta simbología es la identificación de los cuatro ríos con los cuatro evangelios, tal como se encuentra en Cipriano: «La Iglesia, a la manera del Paraíso, contiene entre sus muros árboles cargados de frutos. Riega los árboles con cuatro ríos, que son los cuatro evangelios, por medio de los cuales dispensa la gracia del bautismo mediante una efusión celestial y saludable» (*Epist.*, 73, 10). El mismo tema aparece en Hipólito (*Com. Dan.*, I, 17). Es retomado por Jerónimo (*Com. Mt.*, *Prol.;* P.L., XXVI, 15-22). P.A. Underwood ha estudiado su desarrollo en el arte cristiano (*Art. cit.*, pp. 71-80; 118-131). Esto nos recuerda que en la simbología judía el agua viva podía significar la enseñanza de la Ley. El *Himno O* de Qumrán escribía: «Y tú, oh Dios, has puesto en mi boca ese torrente de agua viva que no se agotará jamás» (col. 8, 16). Y lo mismo aparecía también en las *Odas de Salomón* (XL, 4).

Un tercer tema es la roca del desierto. Su interpretación bautismal se remonta a I *Corintios*, X, 3, que ve en la roca del desierto a Cristo, de donde brota el agua viva, y también a *Juan*, VII, 38. Los Padres lo retoman, en Justino: «Es una fuente de agua viva que Cristo ha hecho brotar en el desierto» (*Dial.*, LXIX, 6), en Tertuliano (*Bapt.*, IX, 3), en Cipriano (*Epíst.*, LXIII, 8) y en Gregorio de Elvira (*Tract.*, XV, 163-166). Los Padres establecen un paralelismo entre la roca y la palabra de Cristo durante la fiesta de los Tabernáculos. Y esto supone que la roca del desierto y la roca del Templo se han convertido en una sola. Por otra parte, el agua que brota del costado de Cristo en la cruz, en el marco de la tipología del Exodo, que es el del *Evangelio de Juan*, aparece como la continuación del agua que brota de la roca (Greg. Elv., *op. cit.*). Esta rica doctrina ha sido aclarada por Hugo Rahner[27] y por Braun[28].

---

26. Jean DANIELOU, «Catéchèse pascale et retour au Paradis», *La Maison-Dieu*, 45 (1956), pp. 99-119.

27. «Flumina de ventre Christi», *Biblica*, 22 (1941), pp. 269-302, 367-403.

28. «L'eau et l'Esprit», R.T., 1949, pp. 5-30.

Notemos que en la tipología de la roca del Exodo se trata de un agua que quita la sed. Esto lo volvemos a encontrar en el episodio de la Samaritana y en *Juan*, VII, 37: «Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba el que crea en mí». Es lo mismo que encontramos en las *Odas de Salomón:* «Han bebido todos los sedientos que hay sobre la tierra» (VI, 10). Estamos en presencia de un nuevo matiz del tema del agua viva. No sólo da vida a los peces y fecunda a los árboles; también es potable para los hombres y también a ellos les da la vida[29]. Como Bernard ha hecho notar, la simbología judía del agua viva pasa constantemente de un registro de imagen a otro. Notemos, de hecho, en San Juan un paralelismo entre ὕδωρ ζωῆς (*Apoc.*, VII, 17) y ἄρτος ζωῆς (*Juan*, VI, 48), que reemplaza al paralelismo ὕδωρ ζωῆς (*Apoc.*, XXII, 1) y ξύλον ζωῆς (*Apoc.*, XXII, 2).

Un cuarto tema es el del Jordán. Aquí los lazos originales con el bautismo son evidentes en el plano ritual. Juan bautizaba en el Jordán. Por otra parte el Jordán es el tipo mismo del agua viva, la del río que corre; y su significado se acentúa aún más por contraste con el Mar Muerto. Por eso se comprende que los episodios del Antiguo Testamento en los que el Jordán juega un papel: la travesía de Josué, el baño de Naamán, el hacha de Eliseo, la ascensión de Elías, hayan aparecido como figuras del bautismo. El Jordán se convierte, en el mandeismo, en el nombre de cualquier agua bautismal. Se le llama con el nombre de «gran Jordán de aguas vivas» (Eric Segelberg, *Masbûtâ*, p. 38).

Habría que continuar esta investigación en los siglos siguientes. Textos litúrgicos, comentarios patrísticos y monumentos figurativos pondrían de manifiesto que el tema del agua viva está en el corazón de la teología del bautismo. No es el único. Otros simbolismos sugerirán otros aspectos: muerte y resurrección, purificación. Pero éste subraya algo esencial: si el agua viva representa al Espíritu, el bautismo da la vida del Espíritu. Y no se necesita otro sacramento para completarlo en este orden. Esto es lo que ignoraba Tertuliano y lo que Gregory Dix ha ignorado en nuestra época. La confirmación es otra efusión del Espíritu, por medio de la cual el obispo asocia al cristiano a su misión apostólica.

---

29. Esto correspondió a ciertos usos rituales. La liturgia de iniciación incluía en Siria una copa de agua bendita (ver J.M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte*, Roma, 1959, pp. 159 y 484). Encontramos esto mismo también entre los Mandeos (SEGELBERG, *Masbûtâ*, p. 59), lo que indica un origen oriental.

IV
LA NAVE DE LA IGLESIA

La cuestión del simbolismo de la nave y de sus orígenes ha sido ya objeto de numerosos estudios. F.-J. Dölger la abordó en un capítulo de su *Sol Salutis* (2 ed., pp. 272-287). E. Peterson le consagró una interesante nota, publicada primero en T.Z., 6 (1950), pp. 77-79 y reeditada, junto con otras notas inéditas, en *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, pp. 92-96. Esta nota provocó una réplica por parte de K. Goldammer, en T.Z., 6 (1950), pp. 232-237. Además, con ocasión de sus estudios sobre el simbolismo de la cruz, Hugo Rahner volvió en varias ocasiones sobre el tema de la Iglesia como nave, sobre todo en *Antenna Crucis*, III, «Das Schiff aus Holz», Z.K.T., 66 (1942), pp. 197-227. De todos modos, ciertos trabajos recientes aportan nuevos datos, lo que justifica una revisión de este estudio.

Podemos partir del dato de la pertenencia a la tradición catequética del tema de la nave como figura de la Iglesia. Este hecho quedó establecido por G. Strecker en su libro sobre los escritos pseudo clementinos[1]. Esta comparación aparece en la epístola de Clemente a Santiago, al comienzo de sus *Homilías:* «Todo el cuerpo de la Iglesia se parece a una gran nave que transporta hombres de muy diversa procedencia, en medio de una gran tormenta» (14). Luego viene una larga alegoría en la que Dios es el propietario de la nave, Cristo el piloto, el obispo hace de vigía (πρωρεύς), los presbíteros de marineros (ναυταί), los diáconos de jefes de remeros, los catequistas de grumetes (ναυστόλογοι). La alegoría continúa comparando al mar agitado con las tentaciones del mundo y a los pasajeros con las distintas órdenes de la Iglesia, inspirándose en sus paralelos marítimos. Strecker llega a la conclusión de que esta comparación forma parte de un documento anterior a la *Grundschrift*, a la que sitúa en la segunda mitad del siglo III, pero que sin duda es anterior —y que, por otro lado, forma parte de la liturgia de la ordenación.

---

1. *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, Berlín, 1958, pp. 105-106 y 113.

Esto queda confirmado por el hecho de que volvamos a encontrar la misma comparación en un texto litúrgico, las *Constituciones apostólicas*, en el discurso que precede a la ordenación de los obispos: «Cuando reunas a la Iglesia de Dios, vela, como el piloto de una gran nave, para que las reuniones se hagan con orden. Prescribe a los diáconos, como a marineros, que indiquen a los hermanos su lugar, como a pasajeros. Que la Iglesia esté vuelta hacia Oriente, como conviene a una nave... Que los porteros se coloquen en la puerta por donde entran los hombres para cuidarles y las diaconisas en la entrada de las mujeres, como camareras» (II, 57). El paralelismo de estos dos pasajes hace pensar que las *Constituciones apostólicas* dependen de la *Epístola de Clemente*, tanto más cuanto que este pasaje no forma parte de la *Didascalia*. De hecho, representa una etapa más evolucionada[2].

Tenemos un texto, aproximadamente contemporáneo del documento, utilizado por las *Homilías clementinas*, que nos garantiza la antigüedad de este símbolo. Se trata del *Tratado sobre el Anticristo*, de Hipólito de Roma. El símbolo es el mismo, aunque los detalles de la alegoría sean diferentes, de manera que se debe desechar la idea de cualquier dependencia y hay que pensar que se trata de un tema tradicional anterior, lo que nos lleva al siglo II: «El mar es el mundo. La Iglesia, como una nave sacudida por las olas, pero que no se hunde. Ya que tiene un piloto experimentado, que es Cristo. En el centro está el trofeo vencedor de la muerte, como si llevara consigo la cruz de Cristo. Su proa mira al Oriente, la popa a Occidente, la carena al mediodía. Su gobernalle son los dos Testamentos. Sus cordajes están tensos, como la caridad de Cristo, ciñendo a la Iglesia[3]. Lleva consigo reservas de agua viva, como baño de la regeneración. Tiene marinos a derecha y a izquierda, como ángeles de la guarda, que gobiernan y protegen a la Iglesia. Las jarcias que sujetan la entena en la cima del palo mayor son como las órdenes de los profetas, mártires y apóstoles, que descansan en el reino de Cristo» (59).

En este texto vemos a la vez las analogías de fondo con los que hemos citado anteriormente: la nave es la Iglesia; está vuelta hacia el Oriente; Cristo es el piloto. En cambio, los detalles

[2] Sobre el sentido de los distintos oficios, ver H. RAHNER, *Das Shiff aus Holz*, pp. 200-201.

[3] Ver ASTERIO, *Hom., Psalm.*, XX, 19: «Todos han estrechado los largos aparejos (ἄρμενα) de la caridad».

de la analogía son distintos. En las *Homilías* y las *Constituciones*, ésta tiene un espíritu catequético y litúrgico; aquí tiene una orientación escatológica. Notemos, sobre todo, que el espacio que está por encima de la entena se considera como ἀνάπαυσις, el lugar del reposo, mientras que la escala (κλῖμαξ), por la que se sube a la entena, es una imagen de la cruz, que permite a los creyentes subir a los cielos. De este modo, los diferentes estadios de la arboladura son una especie de escala cósmica. Como Dölger[4] ha puesto de relieve, la imagen de Hipólito evoca la escala que conduce al Paraíso de la *Pasión de Perpetua*, 4, y también la μηχανή de Ignacio de Antioquía (*Ef.*, IX, 1), que eleva hacia las alturas y que es la cruz.

Se puede relacionar con este primer conjunto, aunque sea más tardío, el texto de Epifanio, que Rahner no tuvo en cuenta y al cual Strecker recurre con razón. Aquí el contexto es más teológico, pero las líneas generales son las mismas: «La santa Iglesia de Dios se parece a una nave. Ahora bien, una nave no está construida de una sola clase de madera, sino de maderas diferentes: la carena está hecha de una sola madera, aunque no de un solo bloque; las anclas son de otra madera; los revestimientos interiores (περιτοναῖα), los suelos, la armadura (ἐγκοίλια), los castillos, partes de la proa, empalletados, tablillas, arboladura (ἱστίον) y gobernalles, frenos y bancos, timones y todo lo demás, constituyen un conjunto hecho de diferentes maderas» (*Pan.*, LXI, 3, 4). Esto tiene por objeto poner de relieve que hay órdenes diferentes en la Iglesia y que los casados tienen también su lugar en ella. Nos encontramos, pues, próximos al tema de las *Homilías*.

El simbolismo eclesial de la nave se remonta con seguridad a los escritores de principios del siglo III. La cuestión que se nos plantea ahora es saber si este simbolismo se remonta a la tradición judía o si deriva de la simbología griega. A primera vista, nos inclinaríamos a lo segundo. Las imágenes marítimas no son familiares a la Biblia, ya que Israel no es un pueblo marinero. Por el contrario son muy corrientes entre los griegos, que recorrían el Mediterráneo. El P. Hugo Rahner ha puesto de relieve que los autores cristianos, desde Clemente de Alejandría, han tomado prestadas las imágenes de la *Odisea*. Precisando más, la comparación del Estado con una nave cuyo rey es el piloto, era corrien-

[4] *Sol Salutis*, Münster, 1925, p. 278.

te en la literatura griega y nos aparece como una aproximación muy precisa a los temas de la Iglesia comparada con una nave cuyo piloto es el obispo. En esto hay que dar la razón a K. Goldammer.

Pero si es verdad que el tema gozó de un favor extraordinario entre los griegos, no es tan seguro, sin embargo, que no tenga antecedentes en el judaísmo. Podemos seguir algunas pistas. Todos los autores nos remiten en primer lugar a los *Testamentos de los XII Patriarcas.* En el *Testamento de Neftalí* leemos: «Y de nuevo, después de siete días, vi a mi padre a la orilla del mar de Jamnia y a todos nosotros con él. Y he aquí que llegó una nave que bogaba sin marineros ni piloto. El nombre inscrito en la nave era: Nave de Jacob. Nuestro padre nos dijo: Vamos, subamos a nuestra nave. Pero cuando estuvimos a bordo, se levantó una violenta tempestad y un terrible huracán. Nuestro padre, que era el que llevaba la caña del timón, fue separado de nosotros. El mar nos arrastró. La nave, llena de agua, destrozada por las olas, acabó por romperse. José partió en un bote; nosotros fuimos dispersados en nueve balsas. Leví y Judá iban en la misma. Fuimos dispersados hasta los confines de la tierra. Leví, vestido de saco, oró al Señor. Y cuando la tempestad se calmó, la nave (*σκάφος*) tocó tierra, como en la bonanza. Nuestro padre apareció y todos nos regocijamos de todo corazón» (VI, 1-10).

M. Philonenko considera que este texto es poco coherente[5]. Esto no es evidente. Que el barco, destrozado, se reconstruya, denota que el género de este fragmento es un sueño y no un relato histórico. La partida de José en bote subraya la separación de las tribus que derivan de él, Efraim y Manasés, con respecto a las demás. La dispersión de Israel hace pensar que el fragmento es posterior al 70 d. de C. El papel intercesor de Leví está de acuerdo con el lugar que éste ocupa en los *Testamentos.* Leví es, sin duda, el mesías sacerdotal que reune al Israel disperso, al final de los tiempos. La alusión a Jamnia, que adquiere importancia después de la caída de Jerusalén, es una prueba de que el texto no debe ser esenio. M. de Jonge afirma su carácter cristiano, en contra de la opinión de Philonenko y Peterson[6].

[5] *Les interpolations chrétiennes des Testaments de XII Patriarches et les manuscrits de Qumrân,* París, 1960, p. 55.

[6] *The Testaments of the XII Patriarchs,* Assen, 1953, p. 57.

Esto parece confirmado por la doble comparación impuesta por este texto. En primer lugar, tenemos un *Testamento de Neftalí,* hebreo, donde se cuenta la visión de Neftalí de una forma diferente. Se trata de la dispersión de Israel. En ella, José aparece como el responsable. No hay intercesión de Leví, ni tormenta apaciguada. Se trata de un relato haggádico de polémica contra José, de acuerdo con lo que se encuentra también en el *Libro de los Jubileos,* lo que hace verosímil que este *Testamento* sea esenio. Además, se ha encontrado en Qumrán un fragmento de un *Testamento de Neftalí,* hebreo. Nos encontramos ante una polémica puramente judía. Así pues, es evidente que el *Testamento* hebreo es anterior al *Testamento* griego. Este deja de lado enteramente los aspectos puramente judíos de la haggadá. Sólo mantiene el tema de la nave y del naufragio. Añade la tempestad, como causa del naufragio, y su apaciguamiento, gracias a la oración de Leví, y precisamente este punto es el que se pone de relieve.

Ahora bien, esto nos lleva a un segundo paralelo, éste cristiano, el relato de la tempestad calmada en *Marcos,* VI, 47-51. Ya Hoskyns[7] llamó la atención sobre este texto. En él se parte de la metáfora de la tempestad para expresar la tribulación tal como la encontramos en los *Salmos* (XVIII, 16; XCIII, 3). «Quizá sea la familiaridad con esta metáfora, dice este autor, la que condujo al historiador sacerdotal a elaborar la historia de Noé como figura de Israel sumergido en la cautividad a causa de las aguas de la opresión pagana». Cita a continuación el *Testamento de Neftalí* griego: «La secuencia es la misma que en los *Salmos,* tumulto y opresion representados como una tempestad, intervención de Dios, paz». Y añade: «Exactamente la misma secuencia que se encuentra en *Marcos...* Es difícil pensar que este tema general del Antiguo Testamento estuviera ausente del espíritu del autor del Evangelio» (p. 71). E. Peterson, por su parte, subraya la importancia del tema del apaciguamiento de la tormenta por medio de la oración y hace notar que esto se encuentra también en la exégesis de la tempestad calmada de Tertuliano: éste le parece un tema propiamente judío (*Op. cit.,* pp. 95-96).

El rasgo esencial aquí parece ser el de la tormenta como imagen de las pruebas escatológicas, de las que sólo puede librar el poder de Dios, mediante la intercesión de los santos. Es nota-

[7] *The Riddle of the New Testament,* Londres, 1947, p. 70.

ble que este tema reaparezca en el siglo IV en Asterio, en quien los simbolismos judeocristianos son muy numerosos. Escribe: «Para que, cuando llegue el naufragio universal (οἰκουμενικόν), cuando la vida sea sumergida bajo las olas de la impiedad, a fin de que entonces el cristiano no perezca con los impíos, Dios le ha dado, como un ancla de salvación a una nave sacudida por la tempestad, la palabra del salmo, para que grite, como el piloto, que vuelve sus ojos hacia el cielo: Líbrame, Señor, que el Justo está a punto de perecer» (XX, 17).

Si queremos reconstruir las etapas del tema, llegamos a lo que sigue. En el Antiguo Testamento existe una simbología del mar, como imagen de las pruebas escatológicas, sea en un sentido personal, sea como pruebas de Israel. Por eso la nave puede designar tanto al hombre individual, como a la comunidad judía. La apocalíptica judía retoma el tema. Lo encontramos bajo la forma individual en las *Hodàyoth* (*D.S.T.*, VI, 22-24), y bajo la forma colectiva (*Testamento de Neftalí* hebreo).

En el Nuevo Testamento este tema adquiere una nueva importancia: por una parte la predicación galilea de Jesús y el papel del lago de Tiberíades da a las imágenes marítimas un arraigo concreto; por otra, el tema de la nave con los doce apóstoles a bordo, como la de los *Testamentos* con los doce patriarcas, proviene de la apocalíptica; a lo cual se añade la intercesión del justo en medio de la tempestad, que es un tema ajeno al *Testamento*.

Nos parece que el autor cristiano de los *Testamentos de los XII Patriarcas* se ha inspirado en este relato, sin depender literariamente de los evangelios griegos, y que ha refundido enteramente el sueño de Neftalí, tal como el texto hebreo lo proponía, dándole un sentido nuevo en el que, respetando el género literario judío, nos muestra en Leví a Cristo, como mesías sacerdotal, devolviendo mediante su oración la calma tras la tempestad y haciendo arribar al nuevo Israel, que es la Iglesia, a las orillas del reino mesiánico. Podemos conceder a Peterson que existe aquí un lejano esbozo de la simbología eclesial de la nave.

Lo que nos choca en lo que llevamos visto de estos textos es que la nave no aparece como un medio de salvación, sino sólo como algo que la recibe. No es un símbolo de esperanza. ¿Habría, tal vez, otra línea, relacionada con el medio judío, en que se destaque este aspecto? Nos encontramos aquí con un texto, importante por su fecha. En la *Primera Apología* Justino enumera un cierto número de figuras de la cruz. Entre éstas, tenemos la serpiente de bronce, el estandarte militar, el carro y, por fin, el palo mayor de la nave: «No se puede surcar el mar si este trofeo, al que llamamos arboladura (ἵστιον) no se alza intacto en la nave» (*I Apo.*, LV, 3). Aquí la imagen es muy diferente. No se trata de un barco naufragado salvado por una intervención de Arriba, sino del barco que es medio de salvación. Aunque no simbolice a la Iglesia, sino a la cruz.

Esto parece estar de acuerdo con la simbología cristiana primitiva. El simbolismo de la cruz ocupa un lugar considerable. Y, sobre todo, por lo que se refiere a este pasaje de Justino, la arqueología palestina nos aporta en este punto una interesante confirmación. Entre los símbolos descubiertos en los osarios judeocristianos arcaicos, tenemos el carro y el estandarte. Y también la nave[8]. Y esta nave es tal como podíamos esperar, con la entena cortando el palo mayor, lo que le da la forma de una cruz. La nave con su arboladura aparece pues como una figura de la cruz salvadora. Está parece ser la forma más antigua del simbolismo salvífico de la nave, que persistirá más adelante. Incluso cuando se identifique a la nave con la Iglesia, el palo mayor seguirá siendo el símbolo de la cruz. La vela del barco tiene ocho divisiones. Pronto veremos cuál es la razón, según Justino.

Este simbolismo del barco en la arqueología judeocristiana podía imponerse con tanta más razón cuanto que tenía antecedentes. Goodenough los ha estudiado[9]. Por una parte, el barco aparece como un símbolo de inmortalidad en los monumentos funerarios paganos, griegos y romanos, y también egipcios. Es un símbolo de esperanza que aparece en muchas joyas y anillos. Simboliza el feliz viaje del alma en esta vida y la futura. Además, en el Antiguo Testamento había un episodio, al cual ya hemos aludido, pero que retoma aquí todo su significado, el del Arca de Noé, como instrumento de liberación escatológica. Filón de Alejandría ya había emparentado los dos temas y había visto en el Arca la imagen del alma que se dirige a la vida bienaventurada.

Pero precisamente estos diferentes temas aparecen en fecha muy antigua entre los cristianos, quienes adoptaron el simbolismo de la nave, como señal de esperanza de eternidad, tal como lo vemos en los monumentos funerarios[10]. Por otra parte,

---

[8] Ver P. TESTA, «Fruttuose ricerche archeologiche palestinesi», *Oss. Rom.*, 25 septiembre 1960, p. 6.

[9] *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, VIII, pp. 157-165.

[10] LECLERQ, Art. Navire, *D.A.C.L.*, XII, col., 1008-1021.

reinterpretaron en un sentido cristiano los símbolos usuales en las joyas y anillos paganos. Clemente de Alejandría nos proporciona un ejemplo de ello, especialmente interesante para nosotros, distinguiendo entre los símbolos que pueden aceptar los cristianos y los que deben rechazar. Entre los primeros nombra «la paloma (*πελειάς*), el pez (*ίχθυς*), la nave impulsada por el viento favorable (*ουϱιοδϱομοῦσα*), la lira musical que utilizaba Polícrates, el ancla, que Seleucos había hecho grabar y, si alguno es pescador, se acordará del Apóstol y de los niños sacados del agua (= la red)» (*Ped.*, III, 11, 59, 1). Es de destacar que Clemente mantenga, entre los símbolos paganos, los que ya existían en el medio judeocristiano.

En Justino también existe una simbología del Arca de Noé, como símbolo de salvación. La desarrolla en un notable pasaje del *Diálogo con Trifón:* «El justo Noé con los restantes hombres, durante el Diluvio, es decir, con su mujer y sus hijos, formaban el número ocho y representaban un símbolo del octavo día, en que Cristo resucitó de entre los muertos. Ahora bien, Cristo, primogénito de toda criatura, se ha convertido, en un nuevo sentido, en el jefe de otra raza, que ha sido regenerada por Él, por medio del agua, la fe y la madera que contenía los misterios de la cruz, igual que Noé se salvó en la madera del arca, llevado sobre las aguas con los suyos» (CXXXVIII, 1-2). En este texto decisivo, el arca es un instrumento de salvación. Pero lo que considera Justino es la madera del arca, símbolo de la cruz. Este es ciertamente el sentido que tenía el simbolismo salvífico del arca antes de Tertuliano. Sobre este punto Goldammer tiene razón contra Peterson.

Resta aún volver al principio, para preguntarnos en qué momento podemos captar el paso del simbolismo cruciforme de la nave, al simbolismo eclesial. Lo encontramos atestiguado aproximadamente en la misma época en dos familias de textos que parecen independientes entre sí. Por una parte, Tertuliano en *De baptismo* es el primero en hacer del tema un símbolo explícito de la iglesia: se trata de la tempestad calmada. Tertuliano rechaza su interpretación bautismal y añade: «Por lo demás, la barca prefiguraba a la Iglesia que, sobre el mar del mundo, se ve sacudida por las olas de las persecuciones y tentaciones, mientras que el Señor, en su paciencia, parece dormir, hasta el momento último en que, despertado por la oración de los santos, domina al mundo y devuelve la paz a los suyos» (XII, 8).

Este texto tiene el interés de situarnos en el origen de la simbología eclesial de la nave. Su continuidad con el tema de la liberación es incontestable. Peterson tenía razón al subrayar el lugar que ocupa aquí la intercesión de los santos y su carácter escatológico. Nos encontramos muy próximos al *Testamento de Neftalí* cristiano. Por lo demás, el contexto es el de la tempestad calmada. En fin, el tema de la Iglesia queda apenas esbozado. Notemos que se trata de la Iglesia universal. Los santos son los doce Apóstoles. Todo ello está todavía en la línea de la nave que lleva a bordo a los doce patriarcas de los *Testamentos.* Así que es incontestable que nos encontramos con una prolongación del tema judeocristiano. Por otra parte, Tertuliano opone su exégesis a otra que veía en la tempestad calmada una figura del bautismo. Podemos pensar que, en esta exégesis, el barco simbolizaba la cruz, como en la que da Justino del Arca de Noé. Así que hay un conflicto entre las dos líneas judeocristianas que hemos encontrado, una escatológica, en los *Testamentos,* la otra bautismal, en Justino.

Pero, por otro lado, Tertuliano representa una etapa decisiva por su afirmación de que la nave simboliza a la Iglesia. En el *De idolatria,* retoma la misma afirmación —y más claramente todavía— a propósito del Arca de Noé: *Quod in arca non fuit in Ecclesia non sit* (24). Cipriano retomará este tema en *De unitate Ecclesiae* y lo mismo hará Orígenes. Este es el origen de la expresión: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Pone el acento en la unidad de la Iglesia y en la necesidad de pertenecer a ella para ser salvados. Esta es la primera vez que aparece la simbología de la Iglesia representando el medio necesario para la salvación. El Papa Calixto, en cita de Hipólito (*Elenc.*, IX, 12, 23), la repetirá a su vez. Estamos en la línea de una teología romana de la unidad eclesial.

Pero los desarrollos catequéticos que citábamos al principio no se reducen estrictamente a este tipo. Nos muestran en la nave la imagen de la Iglesia local y su estructura. Este tema lo encontramos en ciertos textos de Hipólito de Roma, que aún no hemos utilizado. En las *Bendiciones de Moisés:* «las naves son las Iglesias que, probadas por las perturbaciones y la violencia del espíritu extranjero de este mundo, se refugian en el Señor como en un puerto apacible» (Maries, p. 176). Recordemos que Hipólito es el primer autor que nos presenta la alegoría catequética de la Iglesia. Su *Tradición Apostólica* está relacionada con las fuentes de las *Constituciones Apostólicas.* Tenderíamos, pues,

a relacionar con Hipólito la alegoría de la iglesia local que citábamos al comienzo de nuestro estudio, partir de un simbolismo de los barcos como figura de las iglesias.

De este modo, tanto Tertuliano, como Hipólito, independientemente el uno del otro, parecen estar en el origen de los desarrollos que condujeron a ver en el barco unas veces el símbolo de la Iglesia universal y otras el de la iglesia local. Tanto en el uno como en el otro, este simbolismo tiene raíces judeocristianas y parece estar en relación, sobre todo, con el tema apocalíptico de la nave como figura de Israel en los *Testamentos de los XII Patriarcas*. Notemos que, para Hipólito, esta dependencia es tanto más verosímil, cuanto que utiliza los *Testamentos* en otros casos. Pero esta evolución fue, sin duda, facilitada por el lugar que ocupaba en la literatura helenística el tema de la nave como símbolo del Estado. Aquí tenemos, pues, un ejemplo más de la adaptación de una imagen judeocristiana a un uso helenístico.

V
EL CARRO DE ELIAS

Los autores del siglo IV nos han dejado listas de nombres dados al bautismo, que son muy interesantes para mostrarnos sus diversos aspectos. Cirilo de Jerusalén, por ejemplo, lo llama «redención de los cautivos, remisión de los pecados, regeneración del alma, vestido (ἔνδυμα) luminoso, sello (σφραγίς) indeleble, vehículo (ὄχημα) que se dirige al cielo, delicias del Paraíso, prenda de realeza, don de adopción» (*Procat.*, 16; *P.G.*, XXXIII, 360 A-361 A). La misma lista, con algunas variantes, se encuentra también en la *Homilía sobre el Bautismo*, que probablemente es de San Basilio (5; *P.G.*, XXXI, 433 A). Gregorio Nacianceno presenta dos listas sucesivas. De la primera recojo el grupo «vehículo (ὄχημα) hacia Dios, soporte de la fe, perfección del espíritu, llave del reino de los cielos» (*Or.*, XL, 3; *P.G.*, XXXVI, 361 B); la segunda enumera «gracia, bautismo, unción (χρῖσμα), iluminación, vestido (ἔνδυμα) de incorruptibilidad, sello (σφραγίς)» (4; 361 C).

Todos estos son títulos tradicionales. Ya he estudiado muchos de ellos. Algunos nos son familiares. Pero hay uno que aparece en las tres listas y que es especialmente singular: es el vehículo, ὄχημα. ¿Podría determinarse a qué imagen hace alusión y, por lo tanto, qué aspecto del bautismo pone de relieve? Por otra parte, ¿se puede precisar su origen en la tradición? Este estudio está dedicado a aclarar este punto de la catequesis bautismal antigua. Tendrá el interés de situarnos ante una expresión que pertenece a la vez a la lengua filosófica y a la religiosa, y de mostrarnos que se trata, en realidad de dos corrientes muy distintas.

La palabra ὄχημα, que, en sentido propio, designa toda clase de vehículos, tiene un empleo muy definido en la lengua filosófica de los siglos IV y V. Y estaríamos tentados de pensar en él, en primer lugar. Designa al cuerpo, como vehículo del alma. Este sentido parece remontar al *Timeo* de Platón, donde leemos; «Los dioses han dado al alma el cuerpo entero como vehículo (ὄχημα)» (69 C). Este sentido es frecuente en el platonismo. Was-

zing nos ha dado algunos ejemplos de ello[1]. Albinus, por ejemplo, dice que los dioses han colocado al cuerpo bajo el alma para que le sirva de vehículo (XXIII, 1). Máximo de Tiro habla del «alma bienaventurada que recuerda al Dios que la ha colocado sobre el vehículo (ὄχημα) y que le ha ordenado que sea su cochero» (*Disc.*, XLI, 4)[2].

Este sentido se encuentra también en los autores cristianos. Clemente de Alejandría (*Strom.*, VI, 163, 2), Metodio de Olimpo (*Res.*, II, 22; *G.C.S.*, 376). Gregorio de Niza se pregunta qué le sucede al alma después de la muerte, cuando su vehículo (ὄχημα) se disloca por todas partes (*De An. et Resurr.; P.G.*, XLVI, 45 B). Notemos que lo que sigue parece indicar que la imagen que Gregorio tiene en su cabeza es la de un barco. El alma es un piloto, en vez de un cochero. Y ὄχημα puede designar a un barco tanto como a un coche (XLVI, 1001 B, 1013 B). Parece, sin embargo, que Platón haya pensado más bien en este último al comparar al cuerpo con su vehículo. Tertuliano traduce la expresión ὄχημα por *vectaculum* para designar al cuerpo (*Anim.*, 53, 3), San Agustín por *vehiculum* (*Epist.*, XIII, 2).

En este sentido la imagen del ὄχημα se ha integrado en una tradición filosófica común, de tipo platónico, pero bajo una forma elemental. En cambio, en el neoplatonismo encontramos una concepción más técnica, que designa con la palabra ὄχημα no el cuerpo terrestre, sino los cuerpos astrales que el alma reviste sucesivamente a través de las esferas planetarias[3]. Esta doctrina está especialmente desarrollada en Proclo[4]. Como ha demostrado M. Trouillard[5], en él significa que hay una corporeidad fundamental, pero que es «el punto de inserción de envolturas suplementarias». En su *Comentario al Timeo*, Proclo precisa que el νοῦς es llevado por la ψυχή, la ψυχή, a su vez, tiene su vehículo de fuego (αἰθέριον ὄχημα) y, por fin, que hay un cuerpo terrestre (γήϊνον σῶμα) (I, p. 5; 11 y sig. Diehl.).

[1] *Tertulliani De Anima*, Amsterdam, 1947, p. 542.
[2] Ver también *Hermes Trismegisto*, X, 13, con la nota de FESTUGIERE, pp. 128-129; PSEUDO-PLUTARCO, *Vit. Homer.*, 122.
[3] Ver G. VERBECKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, París, 1945, pp. 363-379; J.-J. POORTMAN, *Ochêma*, Assen, 1954.
[4] *Elements of theology*, pp. 207-210. Ver las notas de E.-R. DODDS, pp. 304-309, 313-321.
[5] «Réflexions sur l' ὄχημα dans Proclus», *R.E.G.*, 70 (1957), pp. 103-107.

Esta concepción parece reunir en un punto de vista sintético varias líneas de pensamiento que remontan en su conjunto a Platón. La doctrina del alma como vehículo del νοῦς viene de *Fedra* (246 A), donde la palabra ὄχημα no aparece, pero donde el carro tirado por los caballos alados es el vehículo del νοῦς. Metodio de Olimpo emplea la palabra ὄχημα en un pasaje que hace alusión explícitamente a este contexto: «Hacen falta naturalezas fuertes, que, navegando rectamente sobre la ola de la sensibilidad dirijan hacia las alturas al carro (ὄχημα) del alma, sin desviarse de su fin, hasta que, habiendo saltado con ligereza (κούφως) más allá del mundo, mediante la agudeza de su espíritu, y, habiéndose establecido sobre la bóveda (ἁψίς) celeste, contemplen puramente la incorruptibilidad» (*Conv.*, I, 1; G.C.S., 8). Todo el vocabulario hace referencia aquí al mito de Fedra.

En el otro extremo, nos encontramos de nuevo con el tema del «cuerpo terrestre», de donde hemos partido. Pero entre los dos interviene la concepción característica del neoplatonismo, a la cual Proclo reserva el nombre de ὄχημα y que es el cuerpo astral, intermediario entre el cuerpo terrestre y el alma. Ahora bien, esta concepción tiene también su origen en Platón. Este, en efecto, en el *Timeo* (41 e), hablando de la primera creación de las almas por el Demiurgo nos muestra a éste «dividiendo las almas en un número igual al de los astros, y luego distribuyendo una para cada uno y haciéndole montar sobre él como en un carro (ὄχημα), para hacerle ver la naturaleza del Universo». De modo que el primer cuerpo dado a las almas es un vehículo hecho de fuego. Sólo más tarde recibirán el vehículo terrestre (44 e). Esta idea persistió en el platonismo, antes del neoplatonismo. La encontramos en Orígenes y Metodio de Olimpo se lo reprochó: «El afirma que el alma tiene otro vehículo (ὄχημα), de forma análoga al vehículo sensible, después de salir de aquí abajo. Y por eso declara que el alma es incorpórea, a la manera platónica. Decir que después de haber abandonado este mundo el alma necesita un vehículo (ὄχημα) y un revestimiento (περιβολή), como si no fuera capaz de subsistir desnuda, ¿no sería lo mismo que llamarla incorpórea?» (*Res.*, III, 18; *G.C.S.*, 414-415)[6].

Notemos que la tesis de Orígenes es la de una incorporeidad total del alma, que se reviste de cuerpos diversos. Esta tesis será algo más tarde la misma de Plotino. Orígenes y Plotino, des-

[6] Ver Jean DANIELOU, «La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse», *V.C.*, 7 (1953), pp. 166-170.

de luego, podían haberla tomado de una misma fuente, quizás Ammonio Saccas. Esta tesis será modificada por Proclo, quien admite que el alma conserva siempre una cierta corporeidad, como vio Jean Trouillard (*Op. cit.*, p. 104). Pero desde el punto de vista que nos ocupa, el interés está en la doctrina, común a la escuela, del cuerpo pastoral. Antes de las discusiones en el seno del neoplatonismo, esta doctrina ha sido una de las corrientes del medio platónico. La encontramos en Orígenes. Y éste la toma ciertamente del medio platónico. Notemos que en un pasaje de los *Escritos herméticos*, al hablar de la manera en que el alma es conducida (ὀχεῖται), explica, desde una perspectiva que ya anuncia a Proclo, que el alma es el vehículo del λόγος, el λόγος del πνεῦμα (que está emparentado con nuestro ὄχημα) y el πνεῦμα es el cuerpo terrestre (X, 13).

Queda por hacer una última observación. Para el neoplatonismo este cuerpo astral, que viene del ēter, es lo que permite circular al alma, inmóvil por sí misma. Bidez lo recalca, a propósito de Porfirio[7]. Yámblico hace alusión muchas veces a esta idea: «Las almas de distintas clases designan sus vehículos (ὀχήματα) según el rango que a cada uno se le haya asignado» (379, 25; Festugiēre, p. 221). Esto es un eco directo del *Timeo*, 41 e. Más adelante Yámblico escribe: «Ciertos platonistas estiman que entre el alma incorpórea y el vaso (ἀγγεῖον) corporal, hay vestiduras etēreas, celestes y espirituales, que están al servicio del alma en calidad de vehículos» (385, 4-8; Festugiēre, 237)[8]. De este modo las almas circulan sobre vehículos ígneos. El cuerpo astral, asimilado a estos vehículos, ¿nos va a proporcionar el origen del empleo bautismal de esta palabra?

Ciertos elementos podrían tal vez inclinarnos a creerlo, sobre todo el parentesco con ἔνδυμα, que es corriente en el neoplatonismo. Se trataría, pues, no de un cuerpo ígneo, que sustituyera al cuerpo terrestre, sino del πνεῦμα divino que vivifica al hombre entero en cuerpo y alma. Se le añadiría la idea de que esta vivificación es al mismo tiempo una ascensión, que conduce al bautizado a la esfera celestial, no la de los astros, sino la de la propia divinidad. Ya hemos hecho notar anteriormente que los Padres utilizan en este sentido una imagen paralela, tomada también

[7] *Vie de Porphyre*, 1913, pp. 89-90 B. Ver también Jean PEPIN, «Le symbolisme néoplatonicien de la vêture», *Augustinus Magister*, I, p. 298.

[8] Ver también JULIEN, *Disc.*, IV, 18. Hertlein, p. 297 B: el Sol proporciona un poco de la luz divina como vehículo (ὄχημα) para un descenso seguro en el mundo por venir. Jean PEPIN cita este texto (*Op. cit.*, p. 298), pero lo interpreta mal.

de Platón: las alas del alma, que la elevan hasta la bóveda celeste, se convierten en las alas de la paloma, el Espíritu Santo, que eleva el alma hasta la Trinidad[9].

Sin embargo, al estudiar el simbolismo del ὄχημα en los Padres de la Iglesia llegamos a otra línea que deriva de la Biblia. Tiene que ver con muchos pasajes. El primero de ellos es *Ezequiel*, I, 4 y siguientes. Se trata de la visión de Dios llevado por los serafines. Estos son comparados a ruedas. Se trata del carro de Dios, de la *merkabá*. Ahora bien, ésta es llamada ὄχημα en los apócrifos del Antiguo Testamento (*Test. Abr.*, 10). Los Padres del siglo IV retoman la misma expresión. Así, leemos en Gregorio Nacianceno: «Ezequiel nos describe el vehículo (ὄχημα) de Dios, es decir los *querubines* y el trono que está por encima de ellos y el firmamento bajo el trono de Aquél que está representado en el firmamento» (*Or.*, XXVIII, 19; *P.G.* XXXVI, 52 A). La *merkabá* se traduce por ἅρμα en los LXX (*Ez.*, 43, 3). Pero Gregorio lo traduce, con más exactitud, por ὄχημα, cuyo sentido es más general.

Antes del siglo IV, encontramos la misma traducción en un pasaje notable de Metodio de Olimpo. Este, al criticar el ὄχημα espiritual de Orígenes, quiere demostrar que el cuerpo siempre está compuesto de cuatro elementos. Y para ello desarrolla la analogía del microcosmos y el macrocosmos. Del mismo modo que el mundo entero está compuesto de los cuatro elementos, lo mismo sucede con el cuerpo humano. Y continúa diciendo: «Por eso el profeta (Ezequiel), queriendo mostrar que Dios preside y administra el universo, nos habla de la conducción (ἡνιόχησις) y dirección inteligente de los *querubines* de cuatro rostros, dirigidos a su vez por el Logos. En efecto, al aire corresponde exactamente el hombre, que es una planta celestial, el león simboliza el fuego, por su rapidez, el buey, la tierra, y el águila, el agua, porque los pájaros nacieron del agua. Dios, teniendo en su mano y gobernando el aire y la tierra, el agua y el fuego, mediante su voluntad, como un vehículo (ὄχημα) tetramorfo, dirige (ἡνιοχεῖ) inefablemente el universo y lo mantiene en su permanencia» (*Res.*, II, 10; *G.C.S.*, 351-352).

[9] Ver Jean DANIELOU, «La colombe et la ténèbre», *Eranos Jahrbuch*, 23 (1955), pp. 398-418.

Notemos que Metodio asimila aquí la *merkabá* a concepciones helenísticas. Ya la *Cohortatio* del Pseudo Justino la emparentaba con el carro alado de Zeus en *Fedra*, 246 e. Pero hay una alusión a una concepción más filosófica, la del carro cósmico, que está en el *Tratado del Mundo*, que es del siglo I de nuestra era y representa una concepción neoaristotélica (400 b; Festugière, *Le dieu cosmique*, p. 475). Más aún, la encontramos desarrollada explícitamente, junto con el tema de los cuatro elementos, en un texto de Dion Crisóstomo, que parece basarse en elementos iranios[10]. Pero estas interpretaciones han sido integradas pronto en la exégesis bíblica. Filón compara a los cuatro animales de *Gen.*, XV, 8, con los cuatro elementos (Quaest. Gen., III, 3). Más cerca de Metodio, Ireneo interpreta los cuatro animales de Ezequiel con los cuatro puntos cardinales, dándoles un significado cósmico (III, 11, 8). Volveremos a encontrar estas asimilaciones. Lo esencial, por el momento, es la designación de Metodio de la *merkabá* con el término de ὄχημα.

¿Podemos pensar, de todos modos, que este tema estuvo relacionado con el bautismo? Un curioso pasaje de Tertuliano nos muestra en las aguas primordiales «el vehículo *(vectaculum)* de Dios». Como ha hecho notar Waszink, la palabra es traducción exacta de ὄχημα. Es un neologismo de Tertuliano. Ahora bien, es muy verosímil que esté subyacente el tema de la *merkabá*. Y R.-F. Refoulé tiene razón, sin duda, al traducir esta palabra por «trono». Ya que Tertuliano, al hacer el elogio del agua, quiere mostrar que hubo un tiempo en que ella era el único elemento, aparte de la *merkabá*. Por otra parte, Cirilo de Jerusalén, en un contexto bautismal, habla de Cristo que camina sobre las aguas como un «auriga (ἡνιόχος) del mar» (*Paral.*, 8; *P.G.*, XXXIII, 1140 B) y como «auriga y creador (ποιητής) de las aguas» (9, 1141 A). La palabra auriga evoca aquí la imagen de Neptuno conduciendo sus caballos y su carro que son el mismo mar. Pero la expresión «creador y auriga» amplía la imagen en el sentido del carro cósmico y reune a Dion Crisóstomo con Metodio.

Se puede tomar en consideración un segundo tema bíblico, el del carro en que Elías fue llevado al cielo. El texto aparece citado por los Padres del siglo IV. Gregorio Nacianceno, en el mismo pasaje en que menciona la *merkabá*, dice: «Un carro (ἅρμα) de fuego eleva a Elías al cielo (πρὸς οὐρανόν), haciéndonos ver que el justo está por encima del hombre» (XXVIII, 19; 49 C). Gregorio de Niza alude a él con mucha frecuencia: «Como Elías, nuestro espíritu (διάνοια), elevado sobre el carro (ἅρμα) de fuego, es transportado en los aires hacia las bellezas celestiales —por fuego, podemos entender el Espíritu Santo» (*In Cant.*, 10; *P.G.*, XLIV, 980 C. Ver *Beat.*, 6; 1272 D; *Laud. Basil.*, *P.G.* XLVI, 804 C). Estos textos se relacionan con la ascensión espiritual. Otro pasaje ve en el carro de Elías una figura de la Encarnación, ya que representa a la naturaleza divina, que desciende sobre la tierra y se eleva después, llevando a los cielos a la naturaleza humana. Cirilo de Jerusalén también compara el carro que se lleva a Elías con el que se lleva a Cristo al cielo (*Cat.*, XIV, 25; *P.G.*, XXXIII, 857 B).

Sin embargo, existe una dificultad para relacionar el tema del vehículo bautismal con el carro de Elías, y es la palabra ἅρμα, que se utiliza por lo general. Pero, por una parte, se encuentra a veces ὄχημα. Por ejemplo, en las *Homilías* de Macario (XXV, 9; *P.G.*, XXXXIV, 1167 D). Y, por otra, se puede investigar si ciertos pasajes presentan ὄχημα en un contexto que haga referencia al carro de Elías. Aquí, Gregorio de Niza presenta un pasaje que tiene muchas analogías con el de *In Cant.*: «¿Cómo podría nadie alcanzar las cumbres, si está absorbido por la cosas de aquí abajo? ¿Cómo podría volar (ἀναπτεῖν) al cielo, sin estar armado con el ala (πτερῷ) celestial? ¿Quién es hasta tal punto ignorante de los misterios evangélicos como para ignorar que sólo hay un vehículo (ὄχημα) para viajar a los cielos, que es ser asimilado a la forma de la paloma que vuela, cuyas alas deseó ver el Profeta David? De este modo la Escritura tiene por costumbre designar simbólicamente la virtud del Espíritu» (*Virg.*, II; *P.G.*, XLVI, 365 B-C).

Parece que Gregorio una aquí dos temas distintos: por una parte, el de las alas, originario de *Fedra*, de Platón; pero el del ὄχημα parece diferente. Alas y vehículo son, tanto las unas como el otro, imagen de la virtud del Espíritu Santo. Ahora bien, más arriba hemos visto a Gregorio comparar el carro de Elías con la virtud del Espíritu Santo. Parece verosímil que se trate de este carro al que alude con la palabra ὄχημα. Además, el paralelismo del ala y del ὄχημα aparece más veces en Gregorio. Por ejemplo, en el *I Tratado sobre los Salmos*. «La gloria de Dios es como un vehículo (ὄχημα) y un ala (πτερόν) de aquél a quien Dios toma con su mano, cuando se aleja de las obras de la vergüenza» (XLIV, 456 A). La mano de Dios es uno de los nombres del

[10] J. BIDEZ, *Les mages hellénisés*, II, París, 1938, pp. 142-143; F. BUFFIERE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, pp. 113-114.

Espíritu Santo. El es también aquí el vehículo que eleva al alma[11].

Así que parece posible que el ὄχημα πρὸς οὐρανόν que en Cirilo de Jerusalén, Gregorio Nacianceno y Basilio designa al bautismo, se refiera al carro de Elías. Pero ¿tenemos algún elemento que nos permita pensar que el carro de Elías haya sido relacionado con el bautismo? Ese es precisamente el caso para dos de los autores citados. Cirilo de Jerusalén considera la ascensión de Elías como figura del bautismo en un texto importante: «Elías es elevado, pero en el agua: en efecto, primero atraviesa el Jordán, y luego, los caballos (ἱππηλατεῖ) le llevan al cielo» (3; *P.G.*, XXXIII, 433 A). La imagen está clara: nos muestra el bautismo, llevado a cabo a la vez por la purificación en el agua, comparada con la travesía del Jordán, y por la elevación al cielo, que designa el don del Espíritu.

Notemos el lazo que une la ascensión de Elías con el Jordán. Este pudo desempeñar un papel en el hecho de emparentar el carro de Elías con el bautismo. Este lazo, que está en la Escritura, ha sido subrayado, sobre todo, por la tradición escatológica. El tema de la ascensión de Elías, sin ser frecuente, está atestiguado. Ahora bien, el tema del Jordán está asociado a él. Es posible que esté representado en un fresco del cementerio de Domitila (*D.A.C.L.*, IV, 2671). De todas formas, aparece en los sarcófagos, ya sea en forma de olas que representan el agua, en forma de un personaje tumbado bajo el carro, tal como los antiguos representaban los ríos[12]. Esta asociación iconográfica del Jordán, siempre ligado al bautismo, con la ascensión de Elías, tenía que llevar lógicamente a ver en esta última una figura del bautismo.

En el mismo sermón en que llama al bautismo ὄχημα πρὸς θεόν (361 B), Gregorio Nacianceno precisa la semejanza entre el carro de Elías y la gracia bautismal. Comentando la designación del bautismo como φώτισμα, enumera un cierto número de episodios en que aparece la luz en el Antiguo Testamento: «Es una luz que arrebató a Elías en el carro (ἅρμα) de fuego, sin consumir al que era arrebatado... Es, sobre todo, la luz que es iluminación bautismal que contiene el gran y admirable misterio de nuestra salvación» (365 A-B). Aquí aparece la luz, además, como el símbolo de la virtud del Espíritu Santo. Es el carácter ígneo

[11] Ver también la expresión βασιλείας ὄχημα (*P.G.*, XLVI, p. 692 C-D).
[12] LECLERCQ, «Helios», *D.A.C.L.*, VI, 2148-2151.

del carro de Elías lo que aquí se toma en consideración, más que su papel de vehículo que se dirige al cielo. Pero seguimos estando en el mismo contexto en que lo que se quiere significar es la gracia bautismal, en tanto que virtud del Espíritu que conduce a la vida celestial[13].

Así que el contexto a que se refiere el simbolismo bautismal del ὄχημα nos parece que es principalmente la elevación de Elías. Pero decimos principalmente. Ya que los Padres establecen analogías entre la *merkabá* de Ezequiel, el carro de Elías y algunas otras representaciones más. En Gregorio de Niza tenemos un ejemplo tanto más interesante cuanto que su contexto es bautismal. Se trata de la travesía del Mar Rojo, de los carros de los egipcios y de los de los hebreos: «Había una fuerza (δύναμις) invencible, que causaba la destrucción de los egipcios mediante las maravillas relacionadas con el mar y que la Escritura llama caballería. Pero David menciona también el carro (ἅρμα) de Dios cuando escribe: El carro de Dios es más que decenas de millares, a los que están sometidos los millares de conductores. Y al poder (δύναμις) que alzó al profeta Elías de la tierra a la región del éter también se le da en las Escrituras el nombre de caballos» (*In Cant.*, 3; *P.G.*, XLIV, 812 A-B). Ahora bien, el bautismo comunica al bautizado esta δύναμις: «No es posible parecerse a la caballería, que sumergió en el abismo los carros de los egipcios, si no se ha sido liberado de la esclavitud del adversario mediante el agua sacramental» (813 A). Aquí la *merkabá*, el carro de Elías y los caballos de Israel son símbolos paralelos de la gracia que da el Espíritu, después de atravesar el Jordán bautismal.

Queda todavía un último contexto bíblico posible que nos orienta en una dirección diferente y en otro medio distinto. La *Oda de Salomón* 38 comienza así: «Subí sobre la luz de la verdad como sobre un vehículo (markabhta) y la Verdad me tomó y me dirigió; y me preservó de las rocas y las olas» (1-2). La palabra *markabhta* designa cualquier clase de vehículo. Notemos que es el equivalente siriaco de *merkabá*. Podría designar un carro. Pero como J.-H. Bernard ha hecho notar con razón[14], el contexto nos orienta en otro sentido. La olas de que se habla en el versículo 2 hacen pensar en una travesía por mar. El término siriaco puede tener ese sentido perfectamente. Y lo mismo la palabra ὄχη-

[13] Ver también san AMBROSIO: «Elías abrió el cielo y fue llevado a él por el carro; vosotros también podéis subir a él si obtenéis el sacramento de la gracia» (*De Helia et jejunio*, 85; *C.S.E.L.*, 464).
[14] *The Odes of Salomon*, Cambridge, 1912, p. 123.

μα, en griego, que es su traducción exacta. Tenemos, pues, aquí un *ὄχημα* que es una nave. Ya sabemos, por otra parte, que el contexto de las *Odas* es bautismal. Así que el *ὄχημα* aparece aquí como un título del bautismo[15]. Es ésta una indicación tanto más interesante cuanto que las *Odas de Salomón* se remontan al siglo segundo y nos llevan a un contexto judeocristiano arcaico[16].

Ya hemos visto que el barco tenía una referencia bíblica. Bernard parece tener razón también esta vez, al pensar en el Diluvio. Así llegamos a uno de los motivos clásicos de la tipología bautismal. Y en esta tipología el arca tiene un papel capital. En Justino designa la *δύναμις* de Cristo que actúa en el agua (*Dial.*, CXXXVIII, 2-3). En Cirilo de Jerusalén, también (*P.G.*, XXXIII, 982 A). Tertuliano veía en ella la figura de la Iglesia (*De idol.*, 24), lo que seguirá persistiendo en Occidente. Pero en nuestra *Oda*, lo que designa el *ὄχημα* es la idea de la *δύναμις* divina. Esto está muy cerca de las concepciones que hemos encontrado sobre el carro de Elías. La alusión al Diluvio viene confirmada por un texto de Efrén, donde se llama «vehículo» (r'khubheh) al Arca de Noé, en un contexto bautismal. Pero esto nos lleva a otro tema, el del simbolismo de la nave.

La investigación bíblica que hemos llevado a cabo nos lleva prácticamente a reconocer dos orígenes bíblicos a la expresión *ὄχημα* aplicada al bautismo. Por una parte, encontramos el término *ὄχημα* como traducción de la *merkabá*, el vehículo de Yahvé, en *Ezequiel*, aunque sin referencia precisa a nuestro tema; por otra parte vemos que el tema bautismal que nos ocupa está relacionado con la ascensión de Elías, si bien encontramos raras veces la palabra *ὄχημα* para designar su carro. Parece, pues, que el *ὄχημα* bautismal resulta de la fusión de estos dos temas. ¿Podemos encontar algún contexto que nos muestre esta fusión, explicable en el siglo IV? Ya hemos visto en Gregorio de Niza que este parentesco era normal. Pero ¿podemos demostrar de qué modo se llegó a considerar que el bautismo representaba la ascensión del cristiano sobre el vehículo de Dios?

Notemos, para empezar, que la idea no parece imposible. En efecto, la encontramos en un contexto escatológico en San Juan Crisóstomo. En un comentario a *I Tesalonicenses*, IV, 16, éste,

[15] *Bible et Liturgie*, 2 ed., París, 1951, pp. 304-318.

[16] Para los paralelos maniqueos, ver WIDENIGREN, *Mesopotamien elements in Manicheism*, Upsala, 1946, p. 99.

al comparar la *ἀπάντησις* de un rey terrestre con aquella mediante la cual los santos irán al encuentro de Cristo, sobre las nubes, escribe: «Los niños y todos aquellos que son dignos de ser niños salen en un vehículo (*ὄχημα*), para verle y felicitarle; nosotros somos llevados en el vehículo (*ὄχημα*) del Padre. El mismo lo ha recibido en las nubes y nosotros seremos arrebatados a las nubes» (*P.G.*, LXII, 440). El texto establece aquí una comparación entre la Ascensión de Cristo y la ascensión del cristiano: la primera tuvo lugar en la *merkabá*, y lo mismo sucederá con la segunda. Es notable este lazo entre la *merkabá* y la Ascensión de Cristo. Nos recuerda la antigua tradición de Antioquía, la del *Evangelio de Pedro*, XXX, y la *Ascensión de Isaías*, II, 17.

Pero lo que aquí nos interesa es que Crisóstomo considere natural que sea también la *merkabá*, el *ὄχημα τοῦ Πατρός*, la que lleve a los cristianos en su ascensión última al cielo. Nos parece que, para explicar este punto, tenemos que remitirnos a ciertas representaciones helenísticas. Pero no se trata aquí del tema filosófico del *ὄχημα*, que es lo primero que se nos ha venido a la mente, sino de otra línea, más mitológica, la de la apoteosis, concebida como una elevación en el carro de Helios.

Cumont ha estudiado los orígenes de esta representación[17]. Sin duda es de origen oriental. La encontramos asociada al culto de Mitra. Se aplica, en primer lugar, a los emperadores, en relación con el culto solar. A propósito de Constancio, el panegirista latino escribe: «Tú, a quien el propio sol acogió en su carro, para llevarte al cielo» (*Panegírico*, VI, 14). Eunapio nos transmite un oráculo anunciando a Juliano que, después de su muerte, será llevado por el vehículo (*ὄχημα*) del sol: «Entonces te conducirá al Olimpo un vehículo de fuego resplandeciente (*περιλαμπές ὄχημα*). Y tú llegarás a la morada paterna en la luz etérea» (*Fg.* 26; *F.H.G.*, IV, 24-25). Las representaciones figurativas nos muestran desde el principio del Imperio a los emperadores llevados sobre un carro tirado por caballos alados (Cumont, *op. cit.*, p. 293). Esta representación también se da para personajes más modestos.

Tenemos testimonios que indican que estas representaciones fueron adoptadas por los judíos y cristianos. Por lo que respecta al judaísmo, tenemos muchos ejemplos de la representación del carro de Helios en las sinagogas de Galilea. En Beth Alfa, por ejemplo, Helios aparece en su cuadriga tirada por cuatro caballos, rodeado por los signos del zodíaco y las estaciones[18]. Lo mis-

[17] *Lux perpetua*, París, 1949, pp. 289-293.

[18] GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, I, p. 248.

mo sucede en Naaran (*id.*, p. 255) y en Isfiya (*id.*, p. 258). Estos motivos se han interpretado a veces en un sentido puramente decorativo. Pero Goodenough estima que tienen un valor místico y escatológico, como símbolo de la ascensión del alma hacia Dios (*Op. cit.*, pp. 250-251). Esto parece justificado sobre todo para la sinagoga de Naaran, donde el tema está asociado a la liberación de Daniel (*Op. cit.*, pp. 255-256). Por otra parte, el mosaico de la sinagoga de Hamman Lif, en Túnez, presenta, entre otros temas de salvación, una rueda. Goodenough piensa que puede ser «una abreviatura del carro de Dios como bomba impulsora hacia el cielo».

Estas representaciones no son extrañas al arte cristiano arcaico. Un fresco de la catacumba de San Pedro y Marcelino representa al sol en un carro tirado por dos caballos[19]. Pero, sobre todo, hay que mencionar aquí el mosaico del pequeño hipogeo cristiano descubierto en el Vaticano. Representa el carro de Helios. Los comentaristas subrayan que éste alude a Cristo como «sol de justicia». Pero nosotros nos preguntamos si esa explicación es suficiente. El resto de los mosaicos del hipogeo representan escenas clásicas de liberación que hacen referencia a la vez al bautismo y a la resurrección: la de Jonás, el Buen Pastor llevando la oveja, el Pescador y los peces. Es difícil no relacionar con el mismo conjunto el carro de Cristo-Helios y no ver en él la expresión de la esperanza escatológica de los cristianos[20]. Llegamos así a la interpretación que da Goodenough de esta misma escena en la sinagoga, con la diferencia de que aquí se trata de Cristo representado bajo los rasgos de Helios.

Así tenemos el testimonio de la presencia del carro de Helios en el arte cristiano y su significado escatológico. Pero ¿hay que ver aquí un préstamo puro y simple de la mitología pagana? Los ejemplos paralelos del Buen Pastor y del Pescador, cuyo estilo está tomado del arte helenístico, pero que hacen referencia a temas bíblicos, nos invitan a preguntarnos si no sucede lo mismo en este caso. Ahora bien, una investigación, tanto arqueológica como literaria, nos da a conocer que esta referencia existe

[19] WILPERT, *Le pitture delle Catacumbe romane*, pl. CIX, n. 2.

[20] Ver también el fragmento 6 de Melitón, donde el bautismo de Cristo en el Jordán aparece relacionado con el baño de sol en el Océano. Sobre este texto, ver R.M. GRANT, «Melito of Sardis on baptism», *V.C.*, 4 (1950), 33-36.

y que se trata precisamente del carro de Elías. Dom Leclercq ha hecho notar con razón que el estricto paralelismo de las representaciones de la ascensión de Elías en su carro se inspira con toda evidencia en las representaciones clásicas del carro de Helios (*D.A.C.L.*, *art. cit.*, col. 2147-2149).

Esta asimilación del carro de Elías con el carro del sol aparece confirmada literariamente por algunos textos que, jugando con la semejanza entre el griego Ἠλιάς y Ἥλιος, comparan al profeta con el sol. Esto está implícito en un texto de Crisóstomo, quien dice de Elías: «Brilló más que el sol, entonces y ahora, y su gloria recorre toda la tierra que el sol contempla» (*Hom. Elia*, I, 3; *P.G.*, LXIII, 464). El lazo entre los dos nombres está explícitamente indicado por Sedulio: «Elías, brillando por su nombre y su mérito, es digno de brillar en los senderos del cielo: en griego, si se cambia una sola letra, su nombre se convierte en sol» (I, 168). Esta analogía de los nombres hace referencia a una analogía de imágenes y supone que la figura de Elías estaba asociada a imágenes solares.

De modo que el tema patrístico del ὄχημα nos aparece en primer lugar como reuniendo en sí mismo numerosas imágenes bíblicas de vehículos celestes, principalmente la *merkabá* de Ezequiel y el carro de Elías. Además, los cristianos llegaron a darle una gran importancia en el plano arqueológico, a causa de la importancia del carro de Helios en la simbología helénica del viaje celestial del alma. Pero, al tomar prestadas las imágenes helenísticas, los cristianos conservaron la idea bíblica. El caso recuerda así un tema paralelo, el de las alas. Estas vienen de la imaginería de *Fedra*, pero, entre los cristianos, designan las alas de la paloma, el Espíritu Santo. De igual modo el ὄχημα toma aquí prestados algunos elementos de la representación del carro del sol. Pero designa también el poder del Espíritu Santo que es ὄχημα y πτερόν.

Desde este momento podemos dar una respuesta a la pregunta que nos planteábamos al principio. La designación del bautismo como ὄχημα πρὸς οὐρανόν hace referencia a un tema bíblico, como el resto de los nombres del bautismo. Este tema une a la vez la imagen de la *merkabá* y la del carro de Elías. Su popularidad pudo verse facilitada por su analogía con el tema del carro del sol. Pero su contenido es esencialmente designar al bautismo como la acción del Espíritu Santo que eleva el alma de la vida terrestre a la vida celestial. Así pues, designa un aspecto esencial del bautismo, paralelamente a σφραγίς, a ἔνδυμα, a βάπτισμα, a χρῖσμα, a φωτισμός, que designan otros aspectos de la misma realidad.

VI
EL ARADO Y EL HACHA

Entre los textos de Isaías que forman parte de la compilación de los *Testimonia* se encuentran los versículos 3 y 4 del capítulo II: «De Sión saldrá la Ley y de Jerusalén la Palabra de Yahvé... Forjarán con sus espadas rejas de arado y con sus lanzas hoces. Ya no levantará más la espada una nación contra otra y no se enseñará más la guerra». Justino cita este texto a menudo[1]. Cipriano lo menciona en sus *Testimonia*[2]. Lo volvemos a encontrar en el *Contra Celso* de Orígenes[3]. Sería interesante escribir la historia de su interpretación. Los autores más antiguos creen que se refiere al perdón de las injurias y a la no violencia, que caracteriza a la Iglesia. A partir de Eusebio se aplica a la paz constantiniana y a la unidad política del universo[4].

En su tratado *Contra las herejías,* Ireneo también menciona este texto. Lo interpreta, en primer lugar, en el sentido general del espíritu pacífico de los cristianos, de acuerdo con la antigua exégesis: «La ley de libertad, es decir la palabra de Dios anunciada por los Apóstoles, que salieron de Jerusalén, ha operado en el mundo entero una gran transformación, cambiando las espadas y lanzas guerreras en instrumentos de paz, en arados, fabricados por El mismo, y en hoces, que ha entregado para recolectar el trigo, de tal modo que los hombres ya no piensan en combatirse, sino que ofrecen la otra mejilla cuando son abofeteados. Los Profetas no hablaban de otra cosa, sino de aquél que ha conseguido esto. Es decir, de Nuestro Señor —y la palabra se ha cumplido en todo ello» (*Adv. haer.*, IV, 34, 4). Esta exégesis está muy próxima a la de Justino (*I Ap.*, 39, 1) y no requiere un comentario especial.

Pero Ireneo desarrolla esta interpretación profética en una alegoría muy sutil, como suele hacer a menudo: «Ya que Nuestro Señor mismo es quien ha hecho el arado y entregado la hoz:

---

[1] I *Apol.*, XXXIX, 1; *Dial.*, CX, 3.
[2] *Testimonia*, II, 18; *C.S.E.L.*, 84-85.
[3] V, 33; *G.C.S.*, 35-36.
[4] *Prep. Ev.*, 9; *P.G.*, XXII, 712 C-D.

esto designa la primera siembra del hombre, que fue el hecho de modelar a Adán, y la recogida de la cosecha por el Verbo en los últimos tiempos. Y a causa de esto, el que unía el principio con el fin y es el Señor de uno y otro, ha manifestado al final el arado, la madera unida al hierro, y así ha escardado la tierra: en efecto, el Verbo sólido, unido a la carne y de tal manera clavado, ha limpiado la tierra inculta» (IV, 34, 4).

El principio del pasaje está claro. Ireneo ve en el arado un símbolo de la creación, de la formación del hombre a partir del barro, considerándolo como una siembra, y en la hoz un símbolo del juicio final, cuando los justos serán segados para ser almacenados en los graneros celestiales. Es evidente que en este texto subyace el pasaje de *Juan*, IV, 35, sobre el que siembra y el que siega. Desde luego, las palabras: «Esta palabra se ha cumplido en esto», están tomadas de él. Añadamos que Ireneo lo ha comentado por dos veces un poco antes (IV, 23, 1; 25, 3). Pero Ireneo no se para ahí. El Verbo une el principio con el fin (Ver XX, 4). Esto quiere decir que el arado que estaba al principio vuelve a aparecer al final. Es la idea irenea de recapitulación, según la cual Cristo viene a recoger lo que había sido hecho en Adán: el mismo que modeló al hombre es quien lo restaura al final.

En esta ocasión, Ireneo desarrolla el simbolismo del arado. Recoge muchos aspectos: «la madera unida al hierro», el modo como está «clavada» la madera, la escarda de las malas hierbas. Es este símbolo el que quisiéramos explicar. Ireneo formula explícitamente algunos elementos. El primero se refiere a la unión de la madera y el hierro en el arado. Ireneo ve aquí un símbolo de la unión de la naturaleza divina y humana en Cristo: «El Señor... ha manifestado al final el arado, la madera unida al hierro, y así ha escardado la tierra. En efecto, el Verbo sólido *(firmum)*, unido a la carne y de tal manera clavado, ha limpiado la tierra inculta».

El paralelismo entre la madera y el hierro, el Verbo y la carne es evidente. Pero el orden de las palabras podría hacernos creer que la madera designa al Verbo y el hierro a la naturaleza humana. Inversamente, la palabra *firmum* aplicada al Verbo y el epíteto *confixus* con el que se le relaciona orientarían más bien hacia el hierro del arado. Esta segunda interpretación es seguramente la buena, como lo confirma otro pasaje de Ireneo. Se trata del pasaje del *Libro de los Reyes*, en que se habla del hacha que pertenecía al hijo de los profetas, que cae al agua —y que Eliseo

devuelve a la superficie echando en el Jordán un trozo de madera (*II Re*, VI, 5-7). Aquí nos encontramos con el hacha, compuesta a su vez de madera y hierro.

Ahora bien, Ireneo comenta así este pasaje: «El profeta mostraba que el sólido (*στερέον*) Verbo de Dios, que hemos perdido por negligencia, debía ser recuperado por la economía de la madera (*ξύλον*). Que el Verbo de Dios se parece al hacha (*ἀξίνη*), lo dice también Juan Bautista: «He aquí que el hacha está en la raíz del árbol». Este Verbo, que estaba escondido, ha sido manifestado (*ἐφανέρωσεν*) por la economía de la madera» (V, 17, 4). El parentesco de este texto con el del arado es evidente. Muchas expresiones que tenemos la fortuna de tener aquí en griego y que podemos restituir en el texto latino, son comunes (*στερεόν* = *firmum*, *ἐφανέρωσεν* = *ostendit*). Ahora bien, el hierro es aquí la naturaleza divina, el Verbo, que, separado de la naturaleza humana por el pecado y escondido, ha sido devuelto a la superficie, manifestado, por la encarnación.

La simbología del hacha del profeta no ha sido inventada por Ireneo. Se encuentra ya en Justino. Esto atestigua la antigüedad del símbolo del hierro unido a la madera. Pero es notable que en Justino, el hierro signifique el hombre pecador. El acento que pone, no en la solidez del hierro, sino en su pesadez: «Eliseo tiró un trozo de madera en medio del Jordán. Así recuperó el hacha de los Profetas. Del mismo modo nuestro Cristo nos ha rescatado, en el bautismo, de los pecados más pesados, mediante su crucifixión en la madera y el bautismo del agua» (*Dial.*, LXXXVI, 6). Volvemos a encontrar en Tertuliano la interpretación de Justino: «¿Hay algo más claro que esta figura de madera? La dureza de este mundo, sumergida en el abismo del error, es liberada por la madera de Cristo, es decir, por su pasión» (*Adv. Jud.*, XIII, 19; *P.L.*, II, 676).

Volvemos a encontrar la misma interpretación en el siglo IV, en San Ambrosio (*Sacram.*, II, 11; Botte, 65; *Myst.*, 52; Botte, 125)[5]. El autor más explícito es Dídimo: «El hierro caído en el abismo oscuro designa a la naturaleza humana, separada de la luz. La madera cogida y lanzada al lugar en que se encontraba el objeto buscado simboliza la cruz gloriosa» (*Trin.*, II; *P.L.*, XXXIX, 700 A). Aquí el hierro designa claramente la naturaleza huma-

[5] Ver también PSEUDO IRENEO, Fg. 26 y 28; Harvey, II, 492-493; PSEUDO JERONIMO, *Com. Marc.*, *P.L.*, XXX, 637 C.

na, que se ha vuelto pesada por el peso del pecado. En cuanto a la madera, es la cruz gloriosa. Conviene recordar aquí que el cristianismo antiguo considera a la cruz como símbolo del poder divino. Esto aparece en el *Evangelio de Pedro* (41) y en los *Oráculos sibilinos cristianos* (VIII, 216)[6]. Justino habla del poder (δύναμις) de la cruz (I *Ap.*, XXXV, 2). Ve en ella «un gran signo de fuerza y autoridad» (I *Apol.*, LV, 2).

De todas formas, lo que nos interesa es que el paralelismo entre el símbolo del hacha y el del arado nos autoriza a reconocer en la madera del arado el símbolo de la cruz, puesto que la madera del hacha lo es. Así que, por el hecho de ser de madera, el arado es un símbolo de la cruz. Y esto no debe extrañarnos, si recordamos los numerosos pasajes del Antiguo Testamento donde nos encontramos con el ξύλον y donde los autores del siglo segundo han visto símbolos de la cruz: arca del Paraíso, cayado de Moisés, madera del arca, etc.

Pero en el caso del arado —y sin duda también en el caso del hacha (*Adv. haer.*, V, 17, 3; *P.G.*, 117, 1 C)— hay algo más, que es su forma. El texto de Ireneo dice así: «El Verbo sólido (*firmum* = στερεόν) unido a la carne y de tal manera clavado *(habitu tali confixus)*» (IV, 34, 4). La manera en que el Verbo está fijado a la carne se parece a aquella en que el hierro está fijado al arado, estando la carne simbolizada por la cruz. El texto aquí es más difícil. Las palabras *habitu tali* pueden interpretarse de muchas maneras, aparte de que, a primera vista, la imagen nos sorprenda. Pero también aquí nos encontramos en presencia de parentescos que difícilmente permiten poner en duda la interpretación que proponemos[7].

El arado como símbolo de la cruz se encuentra explícitamente en la *Primera Apología* de Justino. Allí enumera las diversas figuras de la cruz en el mundo sensible, el palo mayor del barco, la doladera del carpintero, el rostro del hombre, el estandarte militar (LV, 3-6). «Nada en el mundo puede existir ni formar un todo (κοινωνίαν ἔχειν) sin este signo» (LV, 2). Ahora bien, en esta enumeración se encuentra también el arado: «¿Se puede, acaso arar (ἀροῦται) sin él (= la cruz)?» (LV, 3). La comparación se explica si recordamos que el tipo antiguo de arado, donde el timón

[6] Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 294-303.

[7] Ver las objeciones propuestas por J. DOIGNON, «Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée», *R.S.R.*, 43 (1955), 535-545.

corresponde al palo vertical, y la reja y el mango, cada uno en un lado, a los dos brazos horizontales, tiene de verdad forma de cruz[8].

Es probable que Ireneo dependa de Justino, en el que se inspira a menudo, como lo prueba el siguiente hecho: Hemos visto que el punto de partida de Ireneo es *Isaías*, II, 2-3. En la primera parte, que hemos dejado de lado hasta ahora, interpreta el cambio de las espadas en arados por la actitud pacífica de los cristianos (IV, 24, 4). Esta interpretación se encuentra también en Justino: «Hemos cambiado los instrumentos de guerra en arados y útiles agrícolas, cultivando la piedad, la justicia, la benevolencia» (*Dial.*, CX, 3). Pero aún hay más. En el pasaje de Ireneo encontramos por dos veces una expresión que aún no hemos tenido en cuenta. Se trataba del «Verbo de Dios, que cambia las espadas y las lanzas en instrumentos de paz, en arados que El mismo ha fabricado, y en hoces, que les ha proporcionado para recoger el trigo» (IV, 34, 4). Y un poco más adelante: «Es El quien ha hecho el arado».

Aquí también nos da Justino una explicación: «Cuando Jesús llegó al Jordán, se le creía hijo de José el carpintero; pasaba por ser él mismo carpintero, ya que mientras vivió en medio de los hombres fabricaba (εἰργάζετο) estas obras de carpintero, arados (ἄροτρα) y yugos (ζυγά) enseñando los símbolos de la justicia y de la vida activa» (*Dial.*, LXXXVIII, 8). Este pasaje está evidentemente relacionado con el comentario de *Isaías*, II, 3-4, que ya hemos citado en el pasaje precedente. Incluso alguien ha propuesto corregir el banal «obras de carpintero» (τεκτονικὰ ὄργανα) por «instrumentos de guerra» (πολεμικὰ ὄρλανα), lo cual haría aún más explícita la referencia.

Pero lo interesante es que vemos aparecer un nuevo tema: el de Jesús carpintero, fabricando arados. Sabemos que esto se encuentra también en el *Evangelio de Tomás* (XIII, 1). Es muy posible, de hecho, que lo que haya engendrado este tema sea la aplicación de la profecía de Isaías a Cristo. No sería el único caso. Muchos de los detalles del folclore evangélico vienen de Isaías: la mula y el buey del pesebre vienen de I, 2; la gruta del nacimiento de XXXIII, 16[9]; los reyes y sus camellos de LX, 6. Es posible que nuestro tema tenga su origen en el pasaje de Justino. De todas formas, lo cierto es que Ireneo lo tomó de él.

[8] Ver DAREMBERG-SAGLIO, *D.A.G.R.*, p. 353.

[9] Ver JUSTINO, *Dial.*, LXXVIII, 1.

Notemos además que la aplicación de la profecía a Jesús está en un doble plano, tanto en Justino como en Ireneo. Por una parte, está tomada en el sentido mateísta, es decir, aplicada a un detalle anecdótico de la vida de Jesús, como hace Mateo con *Miqueas,* V, 1: «Y tú, Belén, tierra de Judá», o con *Oseas,* XI, 1: «De Egipto llamé a mi hijo». Además, este detalle anecdótico significa por sí mismo una realidad espiritual, la de Jesús enseñando a los hombres la justicia y la caridad, lo que corresponde a una interpretación mesiánica y espiritual. Este es el contexto del tema de Cristo fabricando arados.

Parece verosímil que si Ireneo se inspiró en Justino para la primera parte de su exégesis de *Isaías,* II, 2-3, suceda lo mismo con la segunda, la que concierne a la alegoría del arado. La única diferencia es que Justino trata las dos cuestiones en distintos pasajes y, en cambio, Ireneo los reúne en el mismo sitio. Pero esto es propio de su estilo sintético[10]. Se puede añadir que si Justino no alude a *Isaías,* II, 2-3 en su pasaje sobre la alegoría del arado, es probable que lo tenga en mente, ya que en general utiliza símbolos que tienen una referencia en la Escritura. Así, en el mismo pasaje, al mostrar en la figura formada por la nariz y los arcos superciliares un símbolo de la cruz, nos remite a *Lamentaciones,* IV, 20.

De modo que Justino nos da una referencia anterior a Ireneo del simbolismo cruciforme del arado. Hay que añadir que este simbolismo se encuentra más adelante y que su pertenencia a la tradición está atestiguada continuamente. Los *Hechos de Pedro* (20) mencionan el arado *(aratrum)* en una lista de títulos dados a Cristo. Minucio Félix toma de Justino su lista de símbolos cósmicos de la cruz. Y menciona también el arado: «Cuando se pone derecho el yugo *(iugum),* es el signo de la cruz» (*Octavius,* 29). Mgr. Pellegrino contrapone este simbolismo al de Justino, haciendo notar que en uno se trata del yugo, y en el otro del arado[11]. Pero esto me parece ignorar que lo que forma la figura es el conjunto del yugo, donde la rama más larga junto con el mango prolongado en la reja forman un arado[12].

[10] Encontramos el paralelo del arado con la cruz a propósito de *Isaías,* II, 2-3, en EUTROPIO, *De Solstic., et Aequinoct., P.L., Suppl.,* I, 465.

[11] *M. Minucii Felicis Octavius,* p. 282.

[12] Hipólito nos muestra a Cristo llevando la cruz a cuestas, como un arado, sobre su hombro y labrando con ella la Iglesia (*Ben. Isaac et Jacob,* Maries, 89-91).

En el siglo IV, en el medio latino, Gregorio de Elvira ve en el arado uno de los nombres de Cristo: *Aratrum nuncupatur quia signo crucis suae dura pectora subiciuntur ut necessario semini ipsa praeparentur* (*De fid. orth.,* 6; *P.L.,* XX, 43 A). Esto entronca con Ireneo, para quien el arado no es solamente figura de la cruz, sino del mismo Verbo. Más tarde, escribe Casiano: «Trabajemos nuestros corazones con el arado, es decir, el recuerdo de la cruz» (*Coll.,* I, 22). Dölger[13] nos remite a un texto de Efrén, en el medio siriaco, sobre el cual tendremos que volver, pero que ya podemos mencionar, como simbolismo de la forma de la cruz: «El campo de Cristo está cultivado; no puede crecer en él ninguna mala hierba; está labrado con el arado de la cruz y todas las espinas son arrancadas de él» (*Sobre la Resur. de Lázaro,* II; *B.K.V.,* XXXVII, 176). Recordemos que Clemente de Alejandría (*Ped.,* III, 12; *G.C.S.,* 291, 19) llama a Cristo «labrador».

Máximo de Turín[14] nos da una descripción más detallada del arado: «El buen labrador, cuando se prepara para revolver la tierra y buscar los alimentos de la vida, sólo se esfuerza por hacerlo mediante el signo de la cruz. Cuando clava el dental *(dentale)* bajo la reja, cuando sujeta los alones *(anses)* y pone el mango *(stiua),* imita la forma de la cruz *(figuram crucis).* En efecto, el propio conjunto *(compactio)* es una imitación dé la Pasión del Señor» (*Hom.,* 50; *P.L.,* LVII, 341). Aquí se describe exactamente un arado romano[15]. Máximo parece ver en cada una de las partes del arado un símbolo de la cruz. Esto sería cierto sobre todo de los dos alones fijados a cada lado del dental, destinados a echar la tierra a los lados. Y el conjunto *(compactio)* sería, a su vez, figura de la misma[16].

Se plantea ahora la cuestión de saber si el símbolo cruciforme del arado aparece en los monumentos figurativos. Hasta ahora los resultados eran negativos. Una piedra grabada de la galería de Florencia, reproducida en DAREMBERG-SAGLIO (I, 353), muestra de manera chocante la forma de cruz del arado griego. Pero no se trata de una pieza cristiana. Dom Leclercq sólo ha podido mencionar un sarcófago del museo de Letrán, donde se ve a Adán y Eva, Daniel entre los leones, el Buen Pastor y un grupo

[13] «Profane und religiöse Brandmarkung der Tiere», *A.C.,* III, pp. 36-38.

[14] Ver H. RAHNER, *Griechische Mythen in Christlicher Deutung,* pp. 36-38.

[15] DAREMBERG-SAGLIO, *D.A.G.R.,* I, 355-356.

[16] En ámbito griego, San Nilo escribe: «Sostenemos el mango del arado, salvando la forma de la cruz» (*Monast. exercit.,* 6; *P.G.,* LXXIX, 725 A).

que representa a un labrador conduciendo a una pareja de bueyes. Se puede ver el arado, que se parece vagamente a una cruz. Pero nada permite suponer que éste sea el objeto de la representación. Aquí también los recientes descubrimientos de Palestina han modificado la cuestión. Han demostrado que el símbolo cruciforme del arado ya era conocido por el judeocristianismo y que Justino debió tomarlo de allí[17].

Aún queda por explicar un último rasgo del texto de Ireneo. Es el trabajo que realiza el arado y su simbolismo. En la primera parte simboliza las obras de la paz por oposición a las de la guerra. Esta es la idea de Justino. Más adelante designa «la primera siembra del hombre, en el hecho de haber sido modelado Adán» (IV, 34, 4; P.G., 1086 B). Pero aquí no se trata del arado como cruz. Esto sólo aparece en el último pasaje (1086 B): «El Señor manifestó el arado al final, la madera unida al hierro y así escardó *(expurgavit)* su tierra, porque el Verbo sólido unido a la carne y de tal manera clavado, limpió *(emundavit)* la tierra inculta *(silvestrem)*».

La idea es clara: el arado arranca las malas hierbas. Esa es su finalidad, abrir la tierra y cortar las raíces de las plantas parásitas. El símbolo es claro. En la segunda «siembra», el Verbo hecho carne debe primero arrancar las malas hierbas del pecado, antes de echar la nueva semilla. Ahora bien, ésa es precisamente la finalidad de la cruz, que destruye el pecado. Este simbolismo nos lleva al encuentro de un nuevo grupo de textos que vienen a confirmar el simbolismo del arado como cruz. En la *Homilía pascual,* inspirada en Hipólito y publicada por Pierre Nautin, leemos: «Cristo fue coronado de espinas, borrando toda la maldición antigua de la tierra y extirpando (ἐξημερῶν) por su divina cabeza las espinas demasiado abundantes debidas al pecado» (57).

M. Nautin comenta de este modo el pasaje: «Las espinas llegaron a la tierra como consecuencia del pecado (*Gén.*, III, 17-18). Cristo lleva espinas para librarnos de esta antigua maldición: Cristo en la cruz es el *arado* que arranca de la tierra las espinas del pecado, cuyo símbolo son las de la tierra» (*S.C.*, p. 98-99). El comentario sobrepasa la letra del texto, pero parece ser su explicación más plausible. Aunque no esté explícita, la imagen del arado está subyacente, ya que sólo éste se adapta exactamente al hecho de extirpar las malas hierbas de la tierra. El sentido propio de ἐξημεροῦν es «roturar». La imagen de la cruz como arado aparece, pues, aquí en el elogio de la cruz que forma parte de la homilética pascual, al lado de otros simbolismos que encontramos en este texto de Hipólito[18].

[17] Ver B. BAGATTI, *art. cit.*, p. 4.

El hecho de que Ireneo simbolice la cruz con el arado parece estar bien establecido. Tal vez esto nos proporcione un elemento para solucionar un célebre enigma de la epigrafía antigua, la del famoso cuadrado mágico. Se sabe que se han intentado múltiples interpretaciones para este cuadrado, sobre todo por parte del P. Jerphanion y, más recientemente, de M. Carcopino, quien resume los trabajos anteriores[19]. Parece que hay dos cosas claras en las soluciones propuestas para interpretar este enigma. La primera es que representa una cruz, tanto por su disposición general, como por el lugar que ocupan las T, figuras de la cruz[20]. Nos convenceremos si colocamos así el cuadro:

S	A	T	O	R
A	R	E	P	O
T	E	N	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	S

El segundo punto es que la extraña palabra *arepo* parece relacionada con el celta *arepenis,* que significa en francés «arpent» (esp. fanega) y designa al arado[21].

Es curioso que M. Carcopino, que subraya estos dos rasgos, no llegue a relacionarlos entre sí. Sin duda no se le ocurrió que en el entorno en que él sitúa el origen del cuadrado se utilizaba el arado como símbolo de la cruz. ¿Cuál es para él ese entorno? Es el valle del Ródano, en tiempos de San Ireneo. Ahora bien, nuestro estudio ha establecido precisamente que este símbolo era conocido por San Ireneo. Esto parece una confirmación, tan-

[18] Ver también JERONIMO, *Com. Is.*, I, 2; *P.L.*, XXIV, 45 C. Un misterioso pasaje de las *Odas de Salomón* (XXIII, 10; LABOURT, p. 25) que nos habla de una rueda «que siega, corta, arranca los bosques de raíz, traza un camino», y donde algunos creen ver un símbolo de la cruz, podría estar relacionado con nuestro tema.

[19] *Etudes d'histoire chrétienne,* París, 1953, pp. 11-91. Ver también J. VENDRYES, «Une hypothèse sur le carré magique», *C.R.A.I.B.L.*, 1953, 198-206.

[20] Ver H. RAHNER, «Das mystiche Tau», *Z.K.T.*, 75 (1953), pp. 385-410.

[21] ERNOUT-MEILLET, *Dict. Etym. langue lat.*, París, 1939, p. 70.

to de la hipótesis de M. Carcopino, al relacionar el cuadrado con el entorno de San Ireneo, como de nuestra hipótesis, que reconoce la cruz en el pasaje de Ireneo sobre el arado.

Además, un último rásgo del pasaje de Ireneo va a resultar ser un equivalente del cuadrado mágico. Ya que Ireneo escribe: «El que une el principio al fin y es el Señor del uno y el otro ha manifestado el arado al final» (IV, 34, 4), M. Carcopino ha propuesto, de manera interesante, que se vea en la A y la O, que rodean la T en el extremo de los cuatro brazos de la cruz del cuadrado, el alfa y la omega que son los símbolos de Cristo, como principio y fin en el *Apocalipsis* de Juan[22]. Este simbolismo, en el pasaje de Ireneo, tiene un sentido antignóstico. Los gnósticos interpretaban de este modo *Juan* IV, 35: «Uno es el que siembra, otro el que recoge» como la oposición entre el Demiurgo creador y el Cristo redentor. Ireneo, por el contrario, afirma la unidad del uno y el otro. Como la cruz, representada por el arado, estuvo presente en el origen, en la primera siembra, está también al final, en la última escarda.

De este modo, el pasaje de Ireneo nos da una clave no sólo para el lazo que une a la cruz con el arado, sino también para el de este símbolo con la A y la O. También nos muestra el lazo entre todo este conjunto y un medio antignóstico. Nótese en particular que la imagen de la siembra y el sembrador *(Sator)* se relaciona con la importancia de este tema en el gnosticismo valentiniano —y, en cambio, no se encuentra en otros medios antiguos. Esta tentativa de explicación supone lo bien fundado de la relación del cuadrado con el medio de Ireneo —aunque hombres de buen juicio la pongan en duda. Además, se han propuesto tantas explicaciones para el cuadrado que conviene ser modesto en este terreno. Pero si la hipótesis de M. Carcopino se confirmara, el simbolismo ireneo del arado como símbolo de la cruz le aportaría una notable confirmación.

[22] *Loc. cit.*, pp. 40-41.

VII
LA ESTRELLA DE JACOB

La importancia de las recopilaciones de *Testimonia* en la primera comunidad cristiana ha sido señalada desde hace tiempo, sobre todo por Rendel Harris. Cerfaux ha llamado la atención sobre el hecho de que la teología arcaica había encontrado a menudo una manera de expresarse a través de algunos de estos textos. Pero estas afirmaciones han encontrado una confirmación en los descubrimientos de Qumrán, ya que por ellos sabemos que en el judaísmo existían colecciones análogas. Y, lo que aún es más notable, que ya estaban compuestas de los mismos textos, en parte. Al mismo tiempo, el interés de los *Testimonia* para relacionar al cristianismo con su entorno original se vuelve considerable. Quisiéramos mostrarlo a propósito de *Números*, XXIV, 17.

La presencia de la profecía de Balaam sobre «la estrella de Jacob» en los primitivos *Testimonia* ha sido señalada hace ya tiempo. En efecto, Justino e Ireneo, de quienes se sabe que utilizaron recopilaciones más antiguas, mencionan este texto. Sin embargo, este texto no se menciona explícitamente en el Nuevo Testamento, aunque algunos han querido reconocer algunas alusiones a él. El asunto es discutible, si bien parece que se puede considerar zanjada la cuestión por el hecho de que el texto sea sin duda el que se cita con más frecuencia en los manuscritos de Qumrán. Se puede decir, por ello, que gozaba de una extraordinaria popularidad en la época en que se redactó el Nuevo Testamento. En primer lugar, vamos a tratar de establecer este primer punto.

En los manuscritos de Qumrán publicados actualmente encontramos muchas citas de nuestro texto. En *D.S.W.*, *Números*, XXIV, 17 está citado íntegramente y se aplica a David (XI, 6). Es posible también que aluda a él *D.S.W.*, VI, 6 y XVI, 1[1]. La *Bendi-*

[1] CARMIGNAC, Las citas del A.T. en «La Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres», *R.B.*, 63 (1956), p. 385.

ción del príncipe de la congregación utiliza una colección de *Testimonia* que conciernen al cetro *(schebet)*, donde se asocian *Isaías*, XI, 1 y *Números*, XXIV, 17 (*I Q Ben.*, V, 27)[2]. Aún es más notable la presencia de *Números*, XXIV, 15-17 en una colección de *Testimonia*, donde aparece asociado a *Deuteronomio*, V, 28-29 y a *Deuteronomio*, XXXIII, 8-11[3]. En estos dos últimos casos veremos cómo nuestro texto aparece agrupado con algunos otros.

Es especialmente interesante una última mención. La del *Documento de Damasco*. Tenemos que citar todo el pasaje: «Cuando las dos casas de Israel se separaron, Efraím abandonó a Judá; los que se volvieron, fueron muertos a espada, pero los que permanecieron firmes, escaparon hacia el país del Norte, según la palabra: Desterraré la *sikkuth* (tienda) de vuestro rey y el *kiyyun* (pedestal) de vuestros ídolos más allá de las tiendas de Damasco (*Amós*, V, 26-27). Los Libros de la Ley son la tienda del rey, tal como se ha dicho: Levantaré la tienda de David, que se ha caído (*Amós*, IX, 11). El rey es la asamblea y el *kiyyun* de los ídolos son los libros de los profetas, cuya palabra ha despreciado Israel. La estrella es el intérprete de la Ley que llegó a Damasco, como está escrito: Una estrella saldrá de Jacob y un cetro se elevará de Israel (*Num.*, XXIV, 17). El cetro es el príncipe de toda la congregación. Cuando se levante, destruirá a todos los hijos de Set» (VII, 12-21).

Tendremos que volver sobre este texto. Baste por el momento hacer tres observaciones. En primer lugar, el paso de la cita de *Amós*, V, 26 a la de *Núm.*, XXIV, 17 se explica por el hecho de que el auténtico texto de *Amós* dice: «Kiyyun, vuestros ídolos, la estrella de vuestro Dios». El *C.D.C.* cita libremente, pero alude a un texto auténtico. En segundo lugar, «la estrella» que designaba a David en *D.S.W.*, el Mesías davídico en *I Q Test.*, se aplica de forma singular al «intérprete de la Ley»[4] en el país de Damasco, ya se trate del Maestro de Justicia o de algún otro. Por fin, constatamos que las dos citas de Amós se encuentran también en los *Hechos de los Apóstoles*. La segunda, que forma parte de una colección de *Testimonia* de Qumrán (*4 Q Flor*, 3)[5],

[2] *Qumrân Cave*, I, pp. 128-129.
[3] ALLEGRO, «Further Messianic References in Qumrân Literature», *J.B.L.*, 65 (1956), pp. 182-187.
[4] Ver H. RIESENFELD, *Jesus transfiguré*, p. 227.
[5] ALLEGRO, *op. cit.*, p. 176.

aparece en boca de Santiago, a propósito de la conversión de los Gentiles (XV, 16-17). El texto dado por *Hechos* difiere de los LXX, pero es el mismo que el del *C.D.C.* y de *4 Q Flor.*

Además, el texto de *Amós*, V, 26-27 se encuentra en el discurso de Esteban (*Hechos*, VII, 42-43). Es difícil imaginar que una cita tan importante haya sido hecha por Esteban con independencia de *C.D.C.* o de los documentos de Qumrán. La cita de Esteban está de acuerdo con el texto de los LXX. Pero contiene una curiosa corrección. En vez de «más allá de Damasco», el texto dice «más allá de Babilonia». Ahora bien, es muy curioso que Rabinowitz, al estudiar la cita de Amós en el *C.D.C.*, piense que Damasco designaba en realidad a Babilonia[6]. Hay que pensar que esta interpretación de Amós ya existía en la exégesis judía en el tiempo de Cristo. Notemos, por fin, que el texto de Amós se encuentra también en Justino (*Dial.*, XXII, 3-4).

Pero continuemos primero con nuestra investigación, abordando los *Testimonia* cristianos[7]. Su estudio es decisivo. La profecía de *Números*, XXIV, 17 aparece muy a menudo. Hay un primer texto que tiene especial interés, porque hace de bisagra entre Qumrán y el judeocristianismo, y son los *Testamentos de los XII Patriarcas*. Tanto si vemos en él, como de Jonge, una obra propiamente cristiana, como si seguimos fieles a la doctrina de las interpolaciones, sigue siendo cierto que, en su forma actual, es una obra cristiana. Ahora bien, la profecía de *Números* se encuentra allí citada textualmente dos veces en contextos importantes.

La primera cita aparece en el *Testamento de Leví*, XVII, 3. Se presenta así: *Ἀνατελεῖ ἄστρον ἀυτοῦ* (= *ἱερέα καίνον*) *ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως φωτίζων φῶς γνώσεως*. De Jonge observa que la forma en que aparece esta cita parece contener una alusión a *Mateo*, II, 2, la estrella de los magos[8]. En el texto de *Números* la estrella designa al mismo Mesías. Aquí designa a un astro que aparece y que es la señal de la venida del Mesías, lo cual queda subrayado por las palabras *ἐν οὐρανῷ* que volveremos a encontrar a propósito de la «estrella de los magos» en Ignacio, *Efesios*, XIX, 2, y en Justino, *Diálogo con Trifón*, CVI, 4. La alusión al «rey» nos

[6] «The Damaskus (Zadokite) Fagments»,*J.B.L.*, *73 (1954), pp. 26 y 33.*
[7] *Notemos que fuera de Qumrán, Num.* XXIV, 17, Filón lo cita en el único pasaje mesiánico de su obra (*Praem.*, 16, 95). Ver M.A. CHEVALIER, *L'Esprit et le Messie dans le bas judaïsme et le Nouveau Testament*, París, 1958, p. 39.
[8] *The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 154.

devuelve a *Mateo*, II, 2. En fin, la expresión ἄστρον αὐτοῦ recuerda a αὐτοῦ τὸν ἀστέρα del mismo pasaje. El final de la cita está tomado de *Oseas*, X, 12. Notemos, por fin, que la aplicación de la profecía de la estrella al Mesías sacerdote es extraña a los documentos de Qumrán, salvo tal vez al *C.D.C.*, ya que parece suponer la unidad cristiana del Mesías, a la vez sacerdote y rey.

La segunda cita está en el *Testamento de Judá*, XXIV, 1: Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ὡς ἥλιος δικαιοσύνης. La cita está de acuerdo con los LXX, que leen ἄνθρωπος por *schebet*. Notemos el parentesco con *Malaquías*, III, 20. Parece que éste está también supuesto en el final del *Testamento de Leví*, XVIII, 3, «ἐν ἡλίῳ ἡμέρα». *Malaquías*, III, 20 aparecerá también en la colección de los *Testimonia* cristianos.

La presencia de *Números*, XXIV, 17, en las colecciones arcaicas de *Testimonia* está también atestiguada por el uso que hacen de él los autores más antiguos entre los que emplean los *Testimonia*. El primero de ellos es Justino. Por referencia a nuestro texto es por lo que «estrella» se menciona en la lista de los títulos tradicionales dados a Cristo: «Se le llama estrella (ἄστρον) por boca del mismo Moisés, Oriente (ἀνατολή) por la de Zacarías, bastón (ῥάβδος), flor (ἄνθος), piedra angular (λίθος ἀκρογωνιαῖος)». (*Dial.*, CXXVI, 1). Notemos que ῥάβδος y ἄνθος vienen de *Isaías*, XI, 1, que ya habíamos encontrado relacionado con *Números*, XXIV, 17 en los documentos de Qumrán[9].

Esta relación se vuelve a encontrar en otro pasaje de Justino: «Otro profeta, Isaías, anuncia lo mismo con otros términos. Una estrella se elevará de Jacob y una flor crecerá sobre la vara (ῥίζα) de Jesé. Esta estrella luminosa que se levanta, esta flor que crece en la vara de Jesé, es Cristo» (I *Apol.*, XXXII, 12-13). Notemos que *Números*, XXIV, 17 e *Isaías*, XI, 1 se funden en una sola cita atribuida a Isaías. Este tipo de citas compuestas, frecuente en la primera literatura cristiana, sobre todo en el Pseudo Bernabé, es característica de los textos que pertenecen a los *Testimonia*.

Una tercera cita de Justino va a propocionarnos algunos elementos más: «El propio Moisés dió a entender que debía elevarse como un astro de la raza de Abraham. Estas son sus palabras: Un astro se levantará de Jacob y un jefe (ἡγούμενος) de Israel. Y otra Escritura dice: Oriente (ἀνατολή) es su nombre (*Zac.*, VI, 12).

[9] Sobre esta relación, ver M.A. CHEVALIER, *L'Esprit et le Messie dans le bas judaïsme et le Nouveau Testament*, pp. 32-34.

Del mismo modo, cuando un astro nació y se elevó en el cielo, como está escrito en la *Memoria de los Apóstoles*, los magos de Arabia, reconociendo el acontecimiento, fueron a adorarle» (*Dial.* CVI, 4). Notemos la traducción ἡγούμενος por *schebet*. Justino se aparta aquí de los LXX y se aproxima al texto hebreo. Tal vez se haya visto influido por *Génesis*, XLIX, 10, que forma parte del mismo grupo[10] y donde ἡγούμενος, se traduce por «bastón de mando» en los LXX. La palabra aparece también en *Miqueas*, V, 1, según *Mateo*, II, 6.

La profecía de *Números* incluye aquí dos parentescos interesantes. El primero se refiere a *Zacarías*, VI, 12. En los LXX, ἀνατολή es traducción de *semah*, es decir, «retoño». Lo mismo sucede en III, 8 y en *Jeremías*, XXIII, 5. Ahora bien, Justino entiende esta palabra en el sentido de «naciente», lo que también es posible. Como ha hecho notar Schlier, parece que esto sea debido a la influencia de ἀνατελεῖ en *Números*, XXIV, 17, con el cual le agrupaban los *Testimonia*[11]. El sentido que Justino da a *Zacarías*, VI, 12 sería una alusión más a *Números*, XXIV, 17.

Pero esta alusión parece ser anterior a Justino. Por una parte, Filón cita ἀνατολή como uno de los nombres del Logos, entendiéndolo en el sentido de «naciente». Pero esto parece ya una referencia a *Zacarías*, VI, 12, interpretado en función de *Números*, XXIV, 17. Sin duda hay que interpretar de la misma manera la expresión ἀνατολὴ ἐξ ὕψους de *Lucas*, I, 78. En efecto, la expresión parece referirse a la designación del Mesías como «retoño venido de Dios», según *Zacarías* y *Jeremías*. Y, por otra parte, *Lucas*, I, 79 muestra que la palabra está asociada a la idea de luz. Así *Lucas*, I, 78 comprendería una alusión indirecta a *Números*, XXIV, 17, y habría que añadirla a nuestro conjunto de alusiones al texto[12].

Por otra parte, el texto de Justino aporta otro elemento más, que tiene gran interés: es la relación que establece entre *Mateo*, II, 1 y *Números*, XXIV, 17. Ya hemos visto que el *Testamento de Leví* establecía una relación entre «la estrella de Jacob» y «la estrella de los magos». Aquí Justino va más lejos y ve en la estrella de los magos la realización de la profecía de Balaam. Ten-

[10] Ver I *Apol.*, XXXII, 1.
[11] Ἀνατολή, *T.W.N.T.*, I, 355.
[12] Ver P. BENOIT, «L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc, I», *N.T.S.*, 3 (1956), 186-187.

dremos que hacernos algunas preguntas sobre la relación entre estos dos temas.

El conjunto de elementos que hemos reunido hasta este momento nos ha hecho ver que *Números*, XXIV, 17 aparecía con una notable continuidad en un cierto número de contextos que preceden o siguen inmediatamente al Nuevo Testamento. Así que es seguro que formaba parte de los *Testimonia* que el cristianismo primitivo recibió de la comunidad de Qumrán. Lo confirma la presencia de la estrella en los monumentos judeocristianos. Por lo tanto, *a priori* es seguro que el texto formaba parte del conjunto utilizado por los autores del Nuevo Testamento. Sin embargo, éste no lo cita nunca explícitamente. Aunque se plantea la cuestión de saber si no alude a él en algún momento. Veamos, pues los casos en que esta alusión es posible.

El primero de ellos es el *Apocalipsis*. El tema de «la estrella matutina» (*ὁ ἀστὴρ ὁ πρωϊνὸς*) aparece en él por dos veces. La expresión no es decisiva en sí misma. No obstante, hay que hacer notar que en el primer pasaje (*Apocalipsis*, II, 26-28), la alusión a la estrella de la mañana viene precedida de una cita del *Salmo* II, 8-9: «Yo le daré poder sobre las naciones y él las regirá con un cetro (*ῥάβδος*) de hierro». Ahora bien, en *Números*, XXIV, 17 la estrella y el cetro aparecen asociados. Y, además, *Números*, XXIV, 17 formaba parte de un conjunto de documentos sobre el cetro, que ya hemos encontrado en Qumrán y que comprendía *Génesis*, XLIX, 10, *Isaías*, XI, 1-5. (*I Q Ben.*, V, 24-28). El *Salmo* II, 8-9 debía también formar parte del mismo. Así que, parece ser que «la estrella matutina» debe también ser interpretada en función de estos *Testimonia* y referirse a *Números*, XXIV, 17.

Esto nos lo confirma de forma aún más segura el segundo pasaje del *Apocalipsis*, XXII, 16: «Yo soy la raíz (*ῥίζα*) y el linaje de David, la estrella brillante de la mañana (*ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός*)». Aquí, en efecto «la raíz» es una cita de *Isaías*, XI, 1, como lo confirma la expresión «el linaje de David». Ahora bien, en los *Testimonia*, *Isaías* XI, 1 estaba asociado a *Números* XXIV, 17, como lo confirma el pasaje de Justino que hemos citado y que une las dos citas en una simbiosis atribuida a Isaías. Esta cita compuesta es seguramente la base de *Apocalipsis*, XXIV, 17. De modo que la estrella de la mañana se refiere aquí seguramente a *Números*, XXIV, 17. Lo cual confirma que lo mismo sucede con *Apocalipsis*, II, 26.

Podemos preguntarnos si el epíteto *πρωϊνός* no es también una alusión a *Números*, XXIV, 17, lo cual confirmaría su dependencia de éste. En este texto leemos: «*ἀνατελεῖ ἄστρον*». El verbo *ἀνατέλλειν* evoca la idea de *ἀνατολή*, como ya hemos hecho notar. Y *ἀνατολή* puede referirse a una determinación local, en cuyo caso significaría «levante», «oriente». Pero también puede referirse a una determinación temporal, y entonces significaría «salida (del sol)», «aurora». En este sentido la palabra está cercana al sentido de *πρωΐ*. Y como *ἀνατολή* no tiene un adjetivo usual correspondiente, se comprende que *πρωϊνός* se emplee en su lugar. Esto nos permite sin duda ver también una alusión a *Números*, XXIV, 17 en otro texto del Nuevo Testamento, *II Pedro*, II, 19. Después de haber relatado la Transfiguración, el autor continúa: «Y nosotros tenemos como sólido apoyo (de nuestra esperanza) la palabra profética, hacia la cual con razón os volvéis como hacia una lámpara brillante en un lugar oscuro, hasta que el día brille y la estrella matutina se levante (*φωσφόρος ἀνατείλῃ*) en vuestros corazones». La idea puede ser ésta: la Tranfiguración es una anticipación de la luz escatológica; esperamos la llegada de esta luz apoyándonos en la palabra profética que anuncia que el día brillará y que la estrella matutina se levantará. En otros términos, pensamos que la alusión al día y a la estrella de la mañana debe referirse a *προφητικὸς λόγος*.

Estas dos expresiones están asociadas en los documentos arcaicos, como atestigua Justino. Podemos comparar, en efecto, *Dial.*, C, 4: «Se le llama Sabiduría, Día, Aurora» y CXXXVI, 1: «se le llama Sabiduría por boca de Salomón, Estrella por la de Moisés, Aurora por la de Zacarías». Está claro que tenemos la misma secuencia y que estrella y día forman parte del documento, tanto la una como el otro. El hecho de que se los relacione en *II Pedro*, II, 19, parece presuponer este documento. Hemos tratado en otra parte de algunos textos bíblicos a los que nos remite el título Día[13]. El de estrella, como afirma Justino explícitamente, viene de *Números*, XXIV, 17. Luego también en *II Pedro*, II, 19 viene del mismo texto. De hecho, la expresión «*φωσφόρος ἀνατείλῃ*» parece el eco de «*ἄστρον ἀνατελεῖ*». Esto no deja de tener interés para la misma interpretación de la Transfiguración, que aparece en el autor de la Epístola como la realización anticipada de la profecía de *Números*, XXIV, 17, es decir de la gloria del Mesías davídico.

---

[13] *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 222-228.

Además, la analogía de los contextos en que se menciona la estrella en estos diversos pasajes y donde la vemos mencionada en Qumrán y en los *Testimonia* judeocristianos no parece permitir la duda de que esté relacionada, tanto allí como aquí, con *Números*, XXIV, 17. Queda un último texto que nos plantea un problema particular, el de *Mateo*, II, 2, 9 y 10, es decir, la aparición de la estrella a los Magos. Eric Burrows piensa que «la descripción puede encerrar una reminiscencia de *Números*, XXIV, 17»[14]. Burrows observa que en Balaam viene ἀπὸ ἀνατολῶν (*Números*, XXIII, 7) y que la expresión se vuelve a encontrar refiriéndose a los magos (*Mateo*, II, 1). Esto señala una relación entre Balaam y los Magos sobre la cual volveremos más adelante. Krister Stendahl, por su parte, hace notar que *Números*, XXIV, 17 es el único texto del Antiguo Testamento en que «salida» (de un astro) sea traducido por ἀνατέλλειν; de modo que la expresión de *Mateo*, II, 2 y 9, ἐν τῇ ἀνατολῇ puede referirse a éste[15]. Además ἐν τῇ 'ἀνατολῇ debe significar «al levantarse y no «al oriente»: esta última expresión se traduciría por ἐν ταῖς ἀνατολαίς. Y entonces se puede pensar, con J. Legrand, que los Magos, que vienen de Oriente, ven la estrella brillando a Occidente, sobre Belén[16].

Esta hipótesis parece confirmada por el hecho de que la estrella de los Magos se haya relacionado con la profecía de Balaam desde la tradición más arcaica. Ya hemos encontrado algunos testimonios en el *Testamento de Leví* y en Justino. También se encuentran en Ireneo (*Adv. haer.*, III, 9, 3 y *Dem.*, 58; *P.O.*, XII, 784-785). Pero, sobre todo, Orígenes nos aporta un elemento de gran interés, al establecer una relación entre Balaam y los Magos: «Los Magos, al ver en el cielo una señal venida de Dios, desean ver lo que designaba. Creo que debían tener las profecías de Balaam contadas por Moisés» (*Contr. Cels.*, I, 60).

Y en otro lugar: «Si las profecías de Balaam fueron introducidas por Moisés en los libros sagrados, con más razón serían acogidas por los habitantes de Mesopotamia, donde Balaam tenía gran reputación y que son conocidos como discípulos suyos en cuestiones de magia. La tradición, en los países de Oriente, hace remontar a él el origen de los magos, quienes, teniendo en su país el texto de todas las profecías de Balaam, tenían entre

[14] *The Oracles of Jacob and Balaam*, Londres, 1938, p. 98.
[15] *The School of St Matthew*, Upsala, 1954, p. 136.
[16] «Vidimus stellam eius in Oriente», *Clergy Monthly*, 23 (1959), 377-384.

otros: Una estrella saldrá de Jacob y un hombre se alzará de Israel. Los Magos tenían este texto en su país. Así que, cuando nació Jesús, reconocieron la estrella y comprendieron que la profecía se había cumplido» (*Hom. Num.*, XII, 7).

Lo interesante de todo esto no es la leyenda fantástica según la cual los Magos habrían conservado los oráculos de Balaam. Sino la relación que se establece entre los Magos y Balaam. Ahora bien, aquí Orígenes da testimonio de tradiciones orientales anteriores a él, como han demostrado Franz Cumont y Joseph Bidez: Balaam ha sido identificado en ciertas tradiciones orientales con Zoroastro, el fundador de los Magos[17]. De todos modos, Balaam estaba considerado como un Mago[18]. A la vez nos aparece una nueva relación entre la profecía de *Números*, XXIV, 17 y *Mateo*, II, 2. Lo que tienen en común ya no es solamente la estrella, sino también el hecho de que tanto uno como otro texto se refieran al entorno de los Magos, es decir de los sacerdotes iranios.

Hemos recopilado el conjunto de alusiones a *Números*, XXIV, 17 que la literatura cristiana arcaica nos ofrece. La cuestión que se nos plantea ahora es saber si es posible precisar el contexto con que se relacionan estas alusiones, el *Sitz im Leben* del empleo de la profecía en el cristianismo primitivo. Podemos partir de la última indicación a que nos hemos referido enlazando *Números*, XXIV, 17 con *Mateo*, II, 2. Orígenes subrayaba la relación del Mesías y la estrella con un entorno que estaba en contacto con los Magos. Esto aparece confirmado por un cierto número de otros textos.

El primero de ellos es el de Ignacio de Antioquía en *Efesios*, XIX, 2-3: «¿Cómo es que estos misterios (la virginidad de María, el nacimiento de Cristo, la Pasión) fueron manifestados a las esferas? Un astro brilló en el cielo más que todos los demás y su luz era indecible, y su novedad (καινότης) asombrosa y todos los demás astros, incluso el sol y la luna, se colocaron alrededor de este astro. Y estaban conmovidos preguntándose de dónde venía esta novedad tan diferente de ellos mismos. En ese momento, la magia (μάγεια) era destruida, y cualquier lazo de malicia abolido, la ignorancia disipada y el antiguo reino arruinado».

[17] *Les mages hellénisés*, I, 48-49.
[18] H.J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga, 1960, pp. 249-254.

Se ha buscado el origen de este pasaje en algún mito gnóstico[19]. Más bien parece que se escucha en él el eco de numerosos *Testimonia.* Cabaniss ha reconocido en él la influencia de *Sabiduría,* VIII, 14-16[20]. Goulder y Sanderson nos remiten a *Génesis,* XXXVII, 9, por la alusión al sol y a la luna[21]. El acento puesto sobre el resplandor extraordinario de la estrella se encuentra también en el *Protoevangelio de Santiago,* XXI, 2 y en *Or. Sib.,* XII, 30-34. En fin, la estrella aparece como si surgiera en medio del cielo, igual que en Ireneo.

Pero el rasgo más importante del texto, para nosotros —y que también es el que establece de forma segura su relación con *Mateo,* II, 2— es su alusión a la magia. La aparición de la estrella coincide con la conversión de los Magos. Quizá tengamos aquí una alusión subyacente a la idea de que los Magos practicaban la astrología y creían que el destino estaba regido por el curso de los astros. La estrella que aparece representa la destrucción del dominio ejercido por los astros sobre la humanidad.

El conjunto de estos temas se encuentra agrupado en un pasaje del gnóstico Teodoto, citado por Clemente de Alejandría (*Exc. Theod.*, 69-75). El texto describe primero la naturaleza del Destino, que resulta de la acción de los astros. El Señor nos arranca a él: «Por esta razón, un astro extraño y nuevo (*ξένος ἀδτὴρ καὶ καινός*) se levantó (*ἀνέτειλεν*), destruyendo el antiguo orden de los astros, como ha hecho el mismo Señor» (74). Este astro es el que los Magos reconocieron gracias a su conocimiento de la astrología: «No sólo los Magos vieron la estrella del Señor, sino que ellos supieron que había nacido un rey» (75). Su ciencia astrológica les permitió interpretar la señal de la estrella[22].

Orígenes retoma la misma idea de forma curiosa. Según él, los Magos sacan su poder de los demonios. Pero si aparece alguien más divino, el poder de los demonios queda anulado y no se pueden llevar a cabo actos mágicos. Y «esto es precisamente lo que sucedió con ocasión del nacimiento de Cristo, cuando una multitud de ángeles alabó a Dios; el efecto fue que los demonios perdieron su fuerza. Y cuando los Magos quisieron llevar a cabo sus prácticas ordinarias, buscaron la razón por la cual ya no les funcionaban. Al ver en el cielo una señal de Dios, trataron de averiguar lo que significaba. Yo creo que tenían las profecías de Balaam» (*Contr. Cels.,* I, 60).

Es notable que esta interpretación se encuentre ya en Justino: «La palabra de *Isaías:* Tomará el poder de Damasco y los despojos de Samaria (VIII, 4), significaba que el poder del malvado demonio, que habitaba en Damasco, sería vencido por Cristo en el mismo momento de su nacimiento; y eso es lo que manifiestamente ocurrió. En efecto los Magos, como despojos (*ἐσκυλευμένοι*), habían sido arrastrados a toda clase de malas acciones empujados por el malvado demonio; llegaron, adoraron a Cristo y quedaron liberados de este poder malvado que les había conquistado, como se conquistan los despojos» (*Dial.,* LXXVIII, 9).

Notemos que *Isaías,* VIII, 4 vuelve a aparecer diez veces más en Justino, intercalado en *Isaías,* VII, entre los versículos 16a y 16b (*Dial.,* XLIII, 6; LVI, 3). Ya sabemos que estas citas compuestas tienen en general un carácter arcaico. Lo hemos hecho notar por lo que se refiere al conjunto *Números,* XXIV, 17 e *Isaías,* XI, 1. Es, pues, verosímil que el conjunto que tenemos aquí sea también arcaico y se remonte a la comunidad judeocristiana. Así que la tradición que atestiguan Justino y Orígenes a propósito de la victoria de Cristo sobre los demonios, de quien los Magos eran cautivos, se remonta a la tradición primitiva.

Parece, pues, que el desarrollo del tema de la estrella en el judeocristianismo está relacionado con contactos con estos Magos. En términos más precisos, el *Sitz im Leben* de este desarrollo habría que buscarlo en grupos cristianos que tuvieran relación con ellos. Sería normal que les hablaran de la estrella, ya fuera a causa de su relación con Balaam, ya a causa de sus lazos con la astrología. Después de haber sido una señal dada a los Magos, la estrella se convirtió en un tema misionero en el entorno en que los Magos tenían infuencia.

Pero ¿tenemos alguna razón para creer que esto fuera así? Hablemos, en primer lugar, de la comunidad de Qumrán. La influencia que ejerce en ella el dualismo iranio en la forma precisa de la doctrina de los dos *mayniu* ha sido enérgicamente subrayada por K.G. Kuhn[23]. Supone un contacto de los hombres de Qumrán con los Magos. Pero ¿se puede precisar en qué condi-

[19] SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen über Ignatius von Antiochien,* pp. 14-15.
[20] «Wisdom, 18, 14 f; an Early Christian Text», *V.C.,* 10 (1956), pp. 100-101.
[21] «St Luke's Genesis», *J.T.S.,* N.S., 8 (1957), p. 26.
[22] Clemente retoma a su vez esta misma idea en *Strom.,* I, 15, 71, 4.
[23] «Die Sektenschrift und die iranische Religion», Z.K.T., 49 (1952), pp. 296-316.

ciones tuvo lugar este contacto? Sabemos que los Magos iranios estaban repartidos por Oriente y sobre todo en Siria a comienzos de la era cristiana[24]. Y esto nos recuerda un hecho que nos lleva al centro de nuestro tema. Entre las diversas menciones que se hacen de *Números,* XXIV, 17 en los manuscritos sadocitas, hay una, como ya hemos dicho, que tiene particular importancia, que es la del *Documento de Damasco.* El hecho ya es interesante de por sí y parece indicar que en Damasco se interesaban de una manera especial por la predicción de *Números,* XXIV, 17.

Pero el contexto de la cita aún es más importante, ya que el autor comienza por una cita de Amós en que el tema de la estrella y el de Damasco están explícitamente relacionados: «Llevaréis Sikkuth, vuestro rey, y Kiyyun, vuestro ídolo, la estrella de vuestros dioses que os habéis fabricado y os desterraré más allá de Damasco» (IX, 11). Cito según el texto hebreo. El *Documento* no menciona la estrella en la cita, pero tenemos una prueba de que la tenía presente en su mente en que continúa: «La estrella, es el que escruta la Ley, que ha venido al país de Damasco, como está escrito: Una estrella sale de Jacob» (*C.D.C.*, VII, 14-18).

Esto nos deja entrever tal vez alguno de los contactos entre los sadocitas y los Magos iranios. Es curioso que los manuscritos más arcaicos de Qumrán, el *Midrash de Habacuc* y los *Hodayoth,* no presenten rasgos específicos de influencia irania. Por el contrario, están desarrollados en el tratado de los Dos Espíritus, incluido en el *Manual de disciplina.* Por ello estaríamos inclinados a creer que fue con ocasión del exilio de la comunidad a Damasco, después del 63 a. de C., cuando ésta tuvo contacto con las doctrinas iranias. Y el instrumento para ello fue precisamente «la estrella», en la cual se ve realizada la profecía de Balaam. Anunciada por el antepasado de los Magos, esta estrella fue manifestada a los Magos.

Por lo demás, es verosímil que a raíz de la vuelta del exilio y de la instalación en Qumrán, parte de los sadocitas se quedaran en Damasco, sin dejar de seguir estando en relación con los repatriados. Aquí vuelve a intervenir un curioso dato debido a Lurie. Nos recuerda que la secta sadocita no estaba fijada en el mismo Damasco (*C.D.C.,* VIII, 21; XX, 12), y emite la hipótesis de que su hábitat estuviera a quince kilómetros al sudoeste, en

[24] BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés,* I, pp. 217-218; A.D. NOCK, «Paul and the Magus», en FOAKES JACKSON and KIRSOPP LAKE, *The beginnings of christianity,* V, pp. 164-188.

un pueblo llamado Kokba[25]. ¿No serían tales las coordenadas de Kokba que se pudiera ver en ellas un lazo con *Números,* XXIV, 17?

Algunos indicios parecen probarlo. Una de las figuras más curiosas del entorno judío en la época de los orígenes cristianos es Dositeo, el maestro de Simón el Mago. R. Mcl. Wilson ha probado que, sin duda, había que ver en él a un esenio:[26] Epifanio lo presenta como saduceo, lo que, sin duda, es una confusión por sadocita; practicaba el sábado de manera muy estricta; llevaba una vida ascética; era aficionado a la profecía *Deuteronomio,* XVIII, 15, muy querida a los sadocitas; estaba en contacto con Juan Bautista. Ahora bien, según el Talmud, vivía en Kokba;[27] y, además, se consideraba a sí mismo como la Estrella anunciada por *Números,* XXIV, 17[28].

Esto nos lleva a una nueva observación. Dositeo es el maestro de Simón el Mago. Este se separó de los esenios para fundar una secta dualista. Es difícil no ver en ello una influencia irania. El mismo nombre de Simón lo confirma. Se trata de un Mago en el sentido estricto de la palabra, es decir, de un discípulo, por supuesto heterodoxo, de Zoroastro. Su «magia» es sólo un aspecto de esta calidad. Este lazo queda confirmado por una observación de Schoeps, quien, apoyándose en varios indicios, concluye que Simón es designado en la figura de Balaam en la leyenda judía[29].

De modo que Simón nos aparece como un discípulo del sadocita Dositeo, convertido por los Magos al dualismo. Todo ello tiende a probarnos que el tema de la estrella, la profecía de Balaam, tiene como centro de desarrollo la parte de la comunidad esenia que se quedó en Damasco. Esta, por supuesto, conservaba contactos con Qumrán y con Samaria. Tenía contacto con los Magos, que influyeron en su teología. Pudo tratar de hacerse adeptos entre ellos, sobre todo usando la profecía de Balaam sobre la estrella. Pero, por otra parte, los magos hicieron también conversiones entre sus filas, como lo muestra el caso de Simón.

El estudio del tema de la estrella en el cristianismo primitivo va a confirmarnos estos contactos con Damasco y Kokba. Volvamos a los contextos en que hemos encontrado menciones de

[25] Ver R. NORTH, Informe de «Eretz Israël, IV», V.D., 35 (1957), p. 49.

[26] «Simón, Dositheus and the D.S.S.», Z.R.G.C., 9 (1957), pp. 25-29.

[27] NORTH, *loc. cit.*, p. 49.

[28] G.F. MOORE, «The convenanters of Damascus», H.T.R., 4 (1911), p. 362.

[29] *Theologie und Geschichte des Judenchristentums,* Tubinga, 1949, pp. 249-254.

la estrella, siguiendo un orden cronológico. Esteban, según *Hechos,* VII, 42-43, cita a *Amós,* V, 26. Esta cita vuelve a aparecer en el *Documento de Damasco,* asociada a *Números,* XXIV, 17. La cita de *Amós* es tan singular que difícilmente puede explicarse sin un lazo con el *Documento de Damasco.* Tal vez Esteban pertenecía a los helenistas, quienes al parecer, como ha demostrado Cullmann, eran esenios conversos. Estos helenistas fueron los primeros misioneros cristianos en los contornos de Samaria, donde los encontró Simón el Mago, y después en Siria. Es a éstos a quienes, sin duda, se atribuye la fundación de la Iglesia de Damasco. Siendo ellos mismos sadocitas conversos, sería normal que su apostolado se haya ejercido entre los sadocitas refugiados en Damasco.

Así se explicaría, en primer lugar, el interés suscitado por la cita de Amós, donde se alude a Damasco y que, aparte de en los *Hechos,* sólo aparece en *C.D.C.* Es característica no de los sadocitas en general, sino de los de Damasco. Los helenistas la recibieron y la integraron en el discurso de Esteban, por medio del contacto con ellos, reemplazando Damasco por Babilonia. Otro rasgo curioso es la existencia de una tradición según la cual la conversión de San Pablo tuvo lugar en Kokba[30]. Saulo habría tenido allí un primer contacto con los helenistas que después deberían completar su instrucción en Damasco[31]. Añadamos que la *Epístola de los Apóstoles* (44; *P.O.,* IX, 215) nos prueba en la predicación de Pablo a los paganos de la región de Damasco la realización de la profecía de *Isaías,* VIII, 4.

De hecho, la presencia de sadocitas conversos en Kokba queda probada por un grupo particular, el de los ebionitas. En efecto, Epifanio nos dice que después de la catástrofe del 70, este grupo se formó en Kokba[32] entre los judeocristianos refugiados. Ahora bien, los ebionitas son conversos de entre los esenios. Si estos cristianos de origen sadocita se refugiaron en Kokba, es que sabían que allí se encontrarían con los conversos sadocitas. Esta es una indicación más de la existencia al sur de Damasco

[30] HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums,* 4 ed., II, 636.

[31] S. LOSCH, *Deitas Jesu und Antike Apotheose,* Rottenburg, 1933, pp. 70-72. Podemos preguntarnos también si la estancia en Arabia (*Gal.,* I, 17) no designa a Kokba. La región de Damasco estaba considerada entonces como una parte de Arabia (ver R. NORTH, *P.E.O.,* 87 (1955, pp. 34-38).

[32] *Panarion,* XXX, 2, 8; 18, 1. Ver HARNACK, *Op. cit.,* pp. 634-636. Ver también EUSEBIO, *Onom. ad. loc.* (*G.C.S.,* p. 172).

de una colonia de cristianos de origen esenio, que se remontaba a la predicación de los helenistas, pero que debió aumentar considerablemente después del 70 con los judeocristianos refugiados de Palestina[33].

Uno de los testimonios más arcaicos de la cita cristiana de *Números,* XXIV, 17 es la de los *Testamentos de los XII Patriarcas.* Esta obra está relacionada, sin duda, con sadocitas conversos emigrados a Siria. Es característica del tipo de literatura que podemos esperar de la comunidad cristiana de Kokba. Es verosímil buscar en ella la importancia que tomó la profecía de la estrella en esta obra. Ignacio de Antioquía, por su parte, nos conduce también a Siria. Pero en él el tema de la estrella aparece ya más elaborado. Ya no estamos en el sadocismo cristiano estricto, si bien el extraordinario pasaje de Ignacio sobre la estrella debe tener su origen en éste.

De este modo, todos los textos arcaicos en que aparecen alusiones a *Números,* XXIV, 17 parecen estar en contacto con Siria y, más concretamente, con la región de Damasco. Pero aún podemos ir más lejos. Aparecen ente los cristianos, como hemos visto entre los sadocitas, que tuvieron relación con el conflicto de los Magos, cuyo lugar propio es la región de Damasco. Lo hemos constatado con el caso de Simón. Notemos, en primer lugar, la importancia que tiene para los ebionitas esta confrontación con Simón. Los escritos pseudo clementinos están dedicados a él. Y el encuentro de los ebionitas y los gnósticos simonianos no pudo tener lugar más que en Kokba, que es a la vez el extremo límite norte de su hábitat y un centro de influencia simoniana.

Pero aún hay más. Muchos de los pasajes del Nuevo Testamento en que se habla de la estrella están relacionados con la controversia con los Magos. Ya hemos hablado del *Apocalipsis.* Algunos versículos antes de mencionar la estrella (II, 20) se habla de la secta de los nicolaitas y ésta se relaciona expresamente con Balaam (II, 14-16). Los nicolaitas son helenistas[34] de Siria, influenciados por el dualismo de los Magos. La alusión a la profecía de Balaam es una respuesta directa a la propaganda de los

[33] Epifanio menciona también algunos Nazarenos (XXIX, 7, 7) entre los refugiados de Kokba, que son judeocristianos ortodoxos del grupo de Santiago, y de los arcónticos (XL, 1, 5), que son judeocristianos gnósticos. Es posible incluso, según Lujio el Africano (EUSEBIO, *His. Eccl.,* 1. 7, 14), que entre ellos hubiera algunos parientes de Cristo. Véase, sobre la cuestión, H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschicte des Juden-Christentums,* pp. 273-277.

[34] Epifanio (*Pan.,* XXV, I, 1) relaciona a Nicolás con Esteban.

Magos. Como, además, el *Apocalipsis* presenta muchos puntos de contacto con el *Documento de Damasco*, pensamos que podía estar relacionado con el sadocismo cristiano de Damasco.

Es notable que nos encontremos con el mismo contexto por lo que se refiere al otro texto del Nuevo Testamento en que se trata de la «estrella de la mañana», la *II Pedro*. La *Epístola* va dirigida contra «aquellos que han dejado el recto camino y se han extraviado siguiendo el camino de Balaam, hijo de Bosor» (II, 15). La descripción que sigue está emparentada con la que el *Apocalipsis* da de los nicolaitas. Así que aquí se trata una vez más de judeocristianos desviados por la influencia de los Magos iranios, es decir de los primeros gnósticos, los que se sitúan en dominio sirio y no helenístico[35]. Es a ellos a quienes el autor expone la profecía de Balaam y su cumplimiento en Cristo (I, 16-19). Por lo demás son conocidos los lazos existentes entre la literatura relacionada con Pedro y Siria: de allí provienen el *Evangelio de Pedro* y el *Apocalipsis de Pedro*.

Así pues, las alusiones a la estrella que encontramos en el Nuevo Testamento y en la literatura judeocristiana arcaica aparecen ligadas a la lucha contra la influencia de los Magos llevada a cabo por los misioneros cristianos llegados del esenismo, en Siria y, sobre todo, en Damasco. Esto resultaría aún más exacto de Edesa y de Mesopotamia[36]. Notemos, por otra parte, que en Siria del Norte, en Ignacio, la mención de la estrella está también asociada a la lucha contra los Magos. La misma idea se vuelve a encontrar en Teodoto, cuyo gnosticismo es de origen sirio. De hecho, la lucha contra la astrología nos conduce a Siria y a la influencia de los Magos babilonios. Es allí donde el sirio Tatiano y el sirio Bardesano escribieron sus refutaciones.

Todavía queda un último texto que es *Mateo*, II, 2. La mención de la estrella ¿tiene algo que ver con Damasco? Notemos primeramente que el Evangelio de Mateo fue escrito probablemente en Siria, donde se encontraba el núcleo principal de la comunidad judeocristiana. Por ello se comprende muy bien la importancia dada al episodio de la estrella. La misión cristiana de Siria estaba dirigida a un medio en que los Magos ejercían su influencia. La perícopa de la estrella aparecía como el prototipo de kerigma dirigido a este medio. Apela a la profecía del Mago Balaam, como Pablo apeló a Aratos en Atenas y como los

[35] Ver B. REICKE, *Diakonie. Festfreude und Zelos*, Upsala, 1951, pp. 362-363.
[36] L. GOPPELT, *Christentum und Judentum*, Gütersloh, 1954, p. 202.

cristianos citaron el testimonio de las sibilas en Asia. El rasgo histórico de la aparición de la estrella se retuvo aquí porque aparecía como la realización de la profecía de Balaam y era un argumento especialmente apropiado.

Tenemos una prueba de que ésto corresponde a la situación de Damasco en un último texto, aquél en que Justino establece un lazo entre los Magos y Damasco. Lo interesante es que Justino se refiere a un grupo arcaico de *Testimonia*. El origen de estos *Testimonia*, dada la alusión a Damasco, hay que buscarlo, por lógica, en la comunidad primitiva de Damasco o de Kokba. La cuestión no es saber si los Magos del Evangelio venían de Damasco. *Mateo*, II, 1 habla solamente de Oriente. Justino les hace venir de Arabia (*Dial.*, LXXVIII, 2). Pero precisa que «Damasco forma parte del territorio árabe» (LXXVIII, 10). Clemente de Alejandría habla de Persia (*Protrept.*, V, 4). Orígenes les hace venir de Babilonia, que, en efecto, es su lugar tradicional. Pero la distancia hace que ésto sea imposible. Damasco es más verosímil.

Pero, una vez más, esto nos importa poco. Lo principal es que en fecha arcaica el episodio de los Magos estuviera ligado al medio de Damasco. Ya que esto prueba, una vez más, que en este medio, donde la cuestión del conflicto con los Magos y la misión entre ellos era aguda, es donde el tema de la estrella se desarrolló, tanto por el uso hecho de la profecía de Balaam sobre la estrella como por el interés que tuvo el episodio de la estrella aparecida a los Magos. Es este medio de los misioneros cristianos de Damasco, y a nivel del primer kerigma, donde los dos temas estuvieron asociados.

La historia del tema de la estrella y de su *Sitz im Leben* aporta así algunos datos interesantes sobre un fragmento de la historia del cristianismo primitivo. Nos prueba que fue en Damasco donde los sadocitas exiliados tomaron contacto con el dualismo iranio, que fue allí donde esta influencia llevó a algunos al dualismo radical que luego se convirtió en gnosticismo: éste es, pues, originariamente una forma de judaísmo influenciada por Irán[37]. Además, fue en Damasco donde los sadocitas conversos ejercieron su apostolado entre los Magos. Y fue también allí donde se alejaron por primera vez de los gnósticos judíos y tuvieron que defenderse de sus influencias.

[37] Ver G. QUISPEL, «Christliche Gnosis und Jüdische Heterodoxie», *E.T.*, 14 (1954), pp. 1-11.

VIII

LOS DOCE APOSTOLES Y EL ZODIACO

En las *Homilías sobre los Salmos* de Asterio el Sofista, recientemente editadas por Marcel Richard, encontramos un curioso pasaje sobre la traición de Judas. Se trata de un comentario al *Salmo* II, 2: «El justo ha fallado. Ha acortado el reloj (ὡρολόγιον) de los Apóstoles. Del día de doce horas (δωδεκάωρον) de los discípulos ha hecho un día de once horas. Ha privado de un mes al año (ἐνίαυτον) del Señor. Y por eso es en el Salmo undécimo donde se cuenta la lamentación de los Once sobre el Duodécimo» (*Hom. Salm.*, XX, 14, p. 157). Y más adelante, a propósito del abandono de Cristo por los Apóstoles: «Con las tres, todas las demás horas de los Apóstoles huyeron del día. Las horas del día se convirtieron en horas de la noche durante la Pasión, cuando el propio día, que es imagen de los Apóstoles, fue cambiado» (15-16, p. 158).

Nos encontramos en presencia de una alegoría en la que se compara a los doce Apóstoles, ya sea a las doce horas del día, ya sea a los doce meses del año[1]. Esto no es una invención de Asterio, sino que se encuentra también en otros autores del siglo IV. Por ejemplo en San Ambrosio: «Si toda la duración del mundo es como un solo día, sus horas hay que contarlas por siglos. Puesto que el día tiene doce horas, en un sentido místico, Cristo es el verdadero Día. Tiene sus doce Apóstoles, que han resplandecido con la luz celestial, en quienes la gracia tiene sus diferentes fases» (*Exp. Luc.*, VII, 222; *S.C.*, p. 92). Lo curioso de

---

[1] Sobre el *Dôdekaôros* que representaba a la vez el ciclo de doce horas y el de doce meses, ver F. BOLL, *Sternglaube und Sterndeutung*, Leipzig, 1918, p. 75. Si se añade que entre los antiguos este cuadrante solar (ὡρολόγιον) estaba adornado, además de con los signos del zodíaco, con las cabezas de los doce dioses del Olimpo (BOLL, *loc. cit.* Ver el ejemplar encontrado en Gabies, en el Museo del Louvre), es verosímil que Asterio se refiera explícitamente a él, sustituyendo a los doce dioses por los doce Apóstoles. Ver también F. CUMONT, art. Zodiaque, *D.A.C.L.*, V, col. 1046-1062.

este texto es que el tema de los Apóstoles, simbolizados por las doce horas, se relaciona con el de Cristo, considerado como el día. Este último símbolo es muy arcaico y se remonta al judeocristianismo[2]. Nos preguntamos si sucede lo mismo con el de las doce horas.

En San Agustín encontramos el mismo simbolismo: «No han podido entrar en pleno día, cuyas doce horas resplandecientes son los Apóstoles»[3]. Pero ya antes se encuentra en Zenón de Verona, quien compara a los doce Apóstoles con los doce rayos del sol, es decir con los doce meses (*Tract.*, II, 9, 2). Más explícito aún es otro pasaje: «Cristo es el día verdaderamente eterno y sin fin, que tiene a su servicio a las doce horas en los Apóstoles, a los doce meses en los Profetas» (*Tract.*, II, 45). Franz-Joseph Dölger, quien ha estudiado estos textos de Zenón, recuerda las representaciones grecorromanas del sol con doce rayos, que simbolizan los doce meses[4].

En el siglo III aparecía ya el mismo simbolismo, tanto en territorio griego como en el latino. Metodio de Olimpo escribe que «el conjunto de los Apóstoles, que corresponde a las horas del día, recibe el nombre de día espiritual, que es lo mismo que la Iglesia» (*De Sanguisuga*, IX, 3; *G.C.S.*, 487). La única diferencia es que el día simboliza a la Iglesia, en vez de a Cristo. Orígenes, por su parte, alude a este simbolismo: «Se puede probar que las neomenias, es decir los nuevos meses, están cumplidos en Cristo, sol de justicia, y en los Apóstoles» (*Com. Rom.*, V, I). Por parte latina, el *De Paschae cumputus*, atribuido a San Cipriano, desarrolla también esta comparación: las doce horas y los doce meses simbolizan a los doce Apóstoles; las cuatro divisiones del día y las cuatro estaciones del año simbolizan a los cuatro evangelios (19; *C.S.E.L.*, 23-26). La representación de las cuatro estaciones alrededor del sol también era familiar al arte helenístico, como recuerda Dölger (*Op. cit.*, pp. 54 y sig.)

Si nos remontamos al pasado, encontramos de nuevo este simbolismo en un autor muy influido por el judeocristianismo. Se trata de Hipólito, quien escribe: «El (el Salvador), Sol, una vez

[2] Jean DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, pp. 22-226.
[3] *Exp. Psalm.* 55, 5; *P.L.*, XXXVI, 650 A. Ver también *Tract. Joh.*, 49, 6; *P.L.*, XXXV, 1750.
[4] «Das Sonnengleichnis in einer Weinachtsprecigt des Bischofs Zeno von Verona», A.C., *VI*, pp. 1-50.

que se levantó del seno de la tierra, mostró a los doce Apóstoles como doce horas; porque por medio de ellas se manifestará el Día, como dice el profeta: «Este es el Día que hizo el Señor (*Sal.*, CXVII, 24). Y en cuanto a lo que dice: «A lo largo de los meses que se van añadiendo (*Deut.*, XXXIII, 14), significa que una vez reunidos, los Doce Apóstoles, como doce meses, han anunciado el Año perfecto, que es Cristo. El profeta dice también: Anuncia un año de gracia del Señor (*Isaías*, LXI, 2). Y puesto que Día, Sol y Año eran Cristo, hay que llamar Horas y Meses a los Apóstoles» (*Ben. Moisés; P.O.*, XXVII, 171).

Este texto no podría ser más explícito. Por una parte reúne la doble simbología de las doce horas y los doce meses. Además designa explícitamente a los Apóstoles como horas y meses. Y, por fin, relaciona esta simbología con la designación de Cristo como día. Y, además, con la de Cristo como año. Los textos citados son principalmente el *Salmo* CXVII, 24, para la simbología del día, e *Isaías*, LXI, 2, para la del año. San Ambrosio se refería a *Génesis*, II, 4: «Es el día del nacimiento del cielo y la tierra». Ahora bien, todos estos textos forman parte del conjunto tradicional de la simbología de Cristo como día. El hecho de que Hipólito y Ambrosio relacionen un tema con otro sugiere que el primero ha influido sobre el segundo, aunque esto no pueda afirmarse tajantemente.

Hay otro grupo de textos que nos ofrece el tema de los doce meses. Son los escritos pseudo clementinos cuyo origen judeocristiano es bien conocido. Se trata de pasajes que provienen de la capa más antigua, de una polémica contra Juan Bautista: «Del mismo modo que el Señor tuvo doce Apóstoles, de acuerdo con el número de los doce meses del sol, también Juan tuvo treinta discípulos principales, de acuerdo con el cómputo mensual de la luna. Entre estos discípulos había una mujer, Elena. Esto mismo no es debido al azar, ya que, no siendo la mujer más que la mitad de un hombre, el número de treinta queda incompleto, como sucede con la luna, cuya rotación deja incompleto el curso del mes» (*Hom.*, II, 23)[5]. Este extraño pasaje tiende a probar que Juan Bautista es el antepasado del gnosticismo de Simón. Pero no es éste el aspecto que nos interesa ahora.

[5] R.M. GRANT hace notar, con razón, que hay aquí una alusión al desfase entre el mes lunar real y los treinta días (*Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959, p. 53).

Los *Reconocimientos clementinos* vuelven sobre el mismo tema. Por una parte, los treinta discípulos se asimilan otra vez al mes lunar: «Después de la muerte de Juan Bautista, Dositeo puso los fundamentos de una secta, con otros treinta discípulos (de Juan) y una mujer llamada Luna —por esta razón los treinta parecen representar el curso de la luna» (*Rec.*, II, 8). Pero el tema de los doce Apóstoles también aparece: «Hay un solo profeta verdadero, cuya palabra anunciamos nosotros, los doce Apóstoles. El es el año aceptable (*Isaías*, LXI, 2), cuyos doce meses somos nosotros, Apóstoles» (*Rec.*, IV, 37). El parentesco con Hipólito es particularmente chocante, con la misma alusión a *Isaías*, LXI, 2.

Estos últimos textos nos colocan en presencia de un sincretismo judeocristiano, donde se conjugan el simbolismo astral y el dato evangélico, y que parece ser el ambiente común a la gnosis simoniana, por una parte, y al ebionismo, por otra. Así que ya no podemos sorprendernos de volver a encontrar estos temas simbólicos en el gnosticismo, si bien trasladados a su propia visión, es decir que los doce meses, por una parte y los doce Apóstoles, por otra, se convierten en símbolos de la Dodécada de los Eones. Esto se ve sobre todo en Marcos el Mago. Por una parte, «la luna, que recorre el cielo en treinta días, representa el número de los treinta eones. Y el sol, que lo recorre y lleva a término su ciclo en doce meses, manifiesta la Dodécada (de los eones) por medio de los doce meses» (*Adv. haer.*, I, 17, 1). Lo mismo sucede con las doce horas del día *(ibid)*. Los doce Apóstoles, por su parte, representan también los doce eones (I, 18, 4. Ver también I, 3, 2).

Aún aparecen rasgos más precisos. «La Pasión sufrida por el duodécimo eón está representada por la apostasía de Judas, que es duodécimo Apóstol, y por el hecho de que tuvo lugar el duodécimo mes. Se supone, en efecto, que, después de su bautismo, Cristo predicó durante un año» (I, 3, 3. Ver también II, 20, 1-5). Volvemos a encontrar aquí la relación con Judas, que veíamos en Asterio. También encontramos una antigua interpretación de *Isaías*, LXI, 2 (II, 22, 1) sobre «el año aceptable», donde se ve una predicción del hecho de que el ministerio de Cristo durara solamente un año. Esta es una interpretación literal, que aparece también en Clemente de Alejandría (*Strom.*, I,21,145)[6].

[6] Ver también *Strom.*, V, 6, 37, 4. En este pasaje se trata del sentido simbólico de las trescientas sesenta campanitas suspendidas del vestido del gran sacerdote. Se podría objetar, como ya lo hacía Ireneo a propósito de los gnósticos, que el año tiene en realidad trescientos sesenta y cuatro días (*Adv. haer.*, II, 24, 5).

Ireneo, por el contrario, ve en este año el tiempo de la Iglesia (II, 22, 2), lleno por la predicación. Los elementos simbólicos son los mismos, pero las interpretaciones divergentes.

Aún encontraremos en los gnósticos algunos paralelismos, más decisivos todavía, con los ebionitas y los católicos en la cuestión que nos interesa. Clemente de Alejandría, al transmitirnos las enseñanzas de Teodoto, escribe: «Los Apóstoles han sido sustituidos (por él) por los doce signos del Zodíaco, ya que, igual que la generación está regulada por ellos, la regeneración está dirigida por los Apóstoles» (*Except.*, 25, 2). El P. Sagnard remite, con razón, en una nota —con un error de referencia: 23, en vez de II, 23— a las *Homilías Clementinas*. Y es que nos encontramos, en efecto, en el mismo contexto. La sustitución de los Apóstoles por los *Cosmocratores*, de la libertad evangélica por la cautividad del destino está admirablemente expresada aquí, sea cual sea el sustrato del autor. Y además se menciona explícitamente los doce signos del Zodíaco[7].

Volvemos a encontrar estas especulaciones en los tratados gnósticos posteriores. La *Pistis Sophia* está llena de ellas. Los doce eones forman el día; la hora del medio día es Adamas, el duodécimo eón (67; Schmidt, 107). Se trata de una alusión al *Salmo* 90, 6. Es un rasgo notable la oposición entre las doce regiones de los eones y la decimotercera, que es superior a ellos (50; Schmidt, 69). Hasta ahora no habíamos encontrado este tipo de oposición, aunque también aparece en San Esteban, con una perspectiva ortodoxa: los Apóstoles son los doce días, Cristo es el decimotercero (*Himn. Epifam.*, I, 11). Este tipo de oposición parece puramente oriental, lo que nos prueba que la simbología que estamos estudiando no es específicamente grecorromana.

Hay otro pasaje de la *Pistis Sophia* que merece nuestra atención. Se trata de un comentario sobre *Lucas*, XXII, 28-30: «Os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel». Nuestro autor ve en este pasaje la restauración de los doce salvadores en las regiones celestes de cada uno de ellos, y el papel de los doce apóstoles en esta restauración (*ὰποκαιάδιασις*) (50; Schmidt, 68). En Orígenes encontramos una exégesis muy seme-

Pero no se trata de una imprecisión, como dice R.M. GRANT (*Gnosticism and Early Christianity*, p. 64). El número se refiere en realidad a la división en treinta grados de los doce signos del Zodíaco: de este modo llegamos a éste.

[7] Ver también *Adv. haer.*, I, 17, 1, donde se habla de los eones.

jante (*Com. Mat.*, XV, 24), inspirada a la vez en *Génesis*, XLIX, 27 y en *Lucas*, XXII, 30. Las doce tribus representan a los pueblos celestes, los padres de las doce tribus son doce astros; los pueblos celestes serán juzgados por los doce Apóstoles. Las dos exégesis son exactamente paralelas. Orígenes es aún más preciso que la *Pistis Sophia* al asimilar a los doce patriarcas con los doce astros, que presiden las doce regiones celestes: esto es evidentemente una alusión al Zodíaco.

Otra obra gnóstica tardía, publicada por Carl Schmidt, nos da también una pista interesante. Un Unigénito está presente en ella manteniendo en la mano derecha las doce paternidades, representadas en los doce Apóstoles, y en la izquierda las treinta potencias (*δυνάμεις*). Todas estas potencias rodean al Unigénito como una corona, según la palabra de David: «Alabaré la corona del año con tu bondad» (*Sal.*, LXIV, 12). Y la multiplicación de los doce Apóstoles por las treinta Potencias corresponde a los doce meses de treinta días que forman el año. Está claro que aquí también, debajo de la especulación del autor, tenemos un paralelismo de los doce Apóstoles con los doce meses, correspondiente a una simbología del Unigénito como el año perfecto. La cita del *Salmo* LXVI, 12 es aquí particularmente interesante porque sin duda forma parte del tema de Verbo como año perfecto.

También nos lo confirma un grupo de textos relacionados con el epíteto *ἐνιαύσιος*, «de un año de edad», que se aplica en *Exodo*, XII, 3 al cordero pascual. Gregorio Nacianceno comenta el epíteto de este modo: «Se dice que tiene un año de edad como el sol de justicia, llegado de Arriba, como circunscrito en su ser visible y volviendo sobre sí mismo, como corona bendita de bondad (*Sal.*, LXIV, 12) y en todo igual y semejante a sí mismo» (*Or.*, 45, 13; *P.G.*, XXXVI, 641 A-B). Algunos autores latinos relacionan este epíteto con la duración de un año del ministerio de Cristo. Como Gregorio de Elvira: «Se le llama *anniculus*, porque desde que fue bautizado por Juan en el Jordán, habiéndose cumplido el tiempo de su predicación, Cristo sufrió, según la profecía de David: Bendecirás la corona del año con tu bondad (*Sal.*, LXIV, 12)» (*Tract.*, 9; Batiffol, p. 100).

Gaudencio de Brescia desarrolla con más amplitud el tema: «Es *anniculus* porque, desde el bautismo que recibió por nosotros en el Jordán hasta el día de su Pasión, hay un año cumplido... Es el año aceptable del Señor (*Isaías*, LXI, 2), del cual Jesús, leyendo en la sinagoga, atestigua que ha sido escrito sobre su persona en el Libro de Isaías (*Lucas*, IV, 21). Este hecho es el que el profeta

jubiloso exaltó en el salmo: Bendecirás la corona del año con tu bondad (Sal., LXIV, 12): éste es el círculo victorioso bendito por las obras de la bondad de Cristo» (*Serm.*, 3; *P.L.* XX, 865 B-866 B). Estamos ante una tradición occidental sobre la duración de un año de la vida de Cristo que se encontraba en Tertuliano y durará hasta San Agustín. Es paralela a la que encontramos en Alejandría, en Clemente y en los gnósticos. Pero el interés del pasaje consiste en que es el primero en que encontramos agrupados el *Salmo* LXIV, 12 e *Isaías*, LXI, 2, que son los dos textos mayores para el tema de Cristo como año.

Volvamos al punto de partida de esta breve investigación, para sacar una conclusión. Tanto en los escritos pseudo clementinos, como en el gnóstico Teodoto y en Hipólito de Roma encontramos una simbología de los doce Apóstoles como las doce horas, los doce meses, los doce signos del Zodíaco. No se puede pensar que estos diferentes autores dependan unos de otros. Sino que todos parecen orientarnos hacia un entorno judeocristiano. ¿Podemos explicarnos la génesis de esta simbología a partir de dicho entorno? Esto nos permitiría considerar que se trata de una simbología muy primitiva, que habría sobrevivido en cierto número de autores cristianos.

Parece que esto es así. Nuestra simbología parece descansar sobre algunos datos judíos pertenecientes al medio en que apareció el cristianismo. Notemos, en primer lugar, que los signos del Zodíaco eran representaciones familiares en el judaísmo helenístico, pero parece que sucedía lo mismo con el judaísmo palestino. Goodenough constata que las figuras del Zodíaco estaban representadas en las sinagogas palestinas desde el siglo I antes de nuestra era[8]. Más tarde, en la sinagoga de Bet Alfa, aparecen acompañados por sus nombres en hebreo. Epifanio nos dice que los «Fariseos habían traducido al hebreo los nombres de los doce signos»[9]. Y Josefo, al describir el velo del Templo, explica que en él estaba representado todo el cielo, salvo los signos del Zodíaco, lo que demuestra que ésto hubiera podido ser normal[10].

Era tentador establecer una relación entre esta simbología de los doce signos del Zodíaco y la de los doce Patriarcas judíos. De hecho, en Filón, es decir, en la época de Cristo, vemos, en algunos empleos de la cifra doce, tan pronto una referencia cós-

[8] GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, I, pp. 203, 217, 219, 248-251; VIII, pp. 167-171.

[9] *Panarion*, XV, 1, 2; G.C.S., pp. 211-212.

[10] Ver A. PELLETIER, «La tradition symbolique du voile déchiré», *R.S.R.*, 46 (1958), p. 171.

mica a los doce signos del Zodíaco[11], como una referencia histórica a los doce Patriarcas[12]. Estas dos simbologías debían converger, sin duda. Y eso es lo que encontramos, de hecho. Para Filón, las dos gemas de esmeralda, colocadas sobre los hombros del gran sacerdote y en cada una de las cuales están escritos los nombres de seis Patriarcas, simbolizan los signos del Zodíaco (*Quaest. Ex.*, II, 109). Y no sólo eso, sino que, al explicar el simbolismo de las doce piedras que se encuentran en la placa de metal que el gran sacerdote lleva colgada sobre su pecho, establece un paralelismo entre los Patriarcas y los signos del Zodíaco.

Citemos este texto: «Las doce gemas son figura de los doce animales del Zodíaco[13]. Es el símbolo de los doce Patriarcas, puesto que sus nombres están grabados en ella, como si fueran estrellas y de este modo se atribuyera a cada uno su constelación (ζώδιον). En realidad, cada Patriarca se convierte en una constelación, como una imagen celeste, como si los jefes de pueblos y los Patriarcas no estuvieran ya en la tierra, como simples mortales, sino que se hubieran convertido en plantas celestes, que circulan por el cielo, en el que están plantados» (*Quaest. Ex*, II, 114). Y Filón continúa haciendo ver en ello una especie de ideas permanentes, cuyo sello sería susceptible de reproducir innumerables ejemplares, hechos a su imagen.

Este extraordinario texto ofrece una doctrina específicamente filoniana sobre la inmortalidad estelar de los Patriarcas[14], que nos recuerda lo que Tatiano echaba en cara a los paganos, diciendo que transportaban al cielo a los animales que eran objeto de su adoración[15]. Pero, al mismo tiempo, Filón aparece aquí como testigo de un simbolismo que no le es propio. Esta analogía entre los Patriarcas y los animales del Zodíaco podía apoyarse en el hecho de que en la célebre profecía de *Gen.*, XLIX, 27, se compara a Judá con un león, a Isacar con un asno, a Dan con una serpiente, a Neftalí con una cierva y a Benjamín con un lobo[16]. Y, de hecho, el *Libro de los Jubileos* (XXV, 6) asimila a los doce Patriarcas con los doce meses. Hartvig Thyen ha hecho notar, además, las relaciones entre la homilética judía contemporánea

[11] *Vit. Mos.*, II, 123-124.

[12] *Her.*, 176-177.

[13] Recordemos que el Zodíaco se puede representar ya sea mediante doce signos, o doce animales (BOLL, *op. cit.*, p. 69).

[14] Ver, de todos modos, *Sab.*, III, 7, según la interpretación de M. Dupont-Sommer.

[15] *Disc.*, 9.

[16] GOODENOUGH, *op. cit.*, VIII, p. 196-197, con sus referencias.

de Cristo y el arte de las sinagogas. Y también menciona el Zodíaco[17]. Por otra parte, la tradición rabínica ha conservado este simbolismo[18]. Y no parece que lo haya tomado de Filón. Es más, da la impresión de que este simbolismo se haya aplicado no sólo a los doce meses, sino también a las doce horas: «Doce príncipes serán engendrados. Las tribus están determinadas siguiendo el orden del mundo: el día tiene doce horas, el año doce meses, el Zodíaco doce signos. Por eso se ha dicho: Todas estas cosas son las tribus de Israel»[19].

A partir de ahí era muy fácil transportar este simbolismo zodiacal de los doce Patriarcas a los doce Apóstoles. Tenemos la suerte de poseer un texto donde se capta este paso. Es un pasaje de Clemente de Alejandría, que aún no hemos mencionado. Se habla en él del simbolismo de las vestiduras del gran sacerdote. Y Clemente tiene que depender aquí de Filón: «Las doce piedras ordenadas en filas de cuatro sobre el pecho nos describen el ciclo del Zodíaco con los cuatro cambios de estación. También se puede ver... a los profetas que designan a los justos de cada alianza. Si decimos que los Apóstoles son a la vez profetas y justos, no nos equivocaremos» (*Strom.*, V, 6, 38, 4-5). El paso de los Patriarcas a los Apóstoles aparece aquí retratado en vivo.

Esta es la historia de nuestro simbolismo, tal como nos aparece. Al principio tenemos la utilización de los signos del Zodíaco como motivo decorativo en el arte judeohelenístico. Lo cual lleva a los rabinos a comentarlo simbólicamente, viendo en él la imagen de los doce Patriarcas. En Filón, este simbolismo se convierte casi en una mística cósmica. Los judeocristianos se apropiarán de este simbolismo para aplicarlo a los doce Apóstoles. Se asociará con el de Cristo, considerado como día y año. Aparecerá, tanto entre los miembros de la gran Iglesia como entre los ebionitas y los gnósticos. Se pueden observar, de hecho, influencias recíprocas. Asterio, por ejemplo, parece depender de cier-

[17] *Der Stil der Jüdish-Hellenistischen Homilie*, Göttingen, 1955, p. 33.

[18] R. EISLER, *Orphish-Dionysische Mysterien-gedanke in der christichen Antike*, Leipzig, 1925, p. 39; GOODENOUGH, *op. cit.*, VIII, pp. 197-199.

[19] TANCHUMA, Wajchi, 16, citado por D. FEUCHTWANG, «Der Triekreis in der Tradition und im Synagogenritus», *M.G.W.I.*, 59 (1915), p. 243. Ver también la frase que Romano el Méloda pone en boca de Jacob: «Se ha levantado para mí un día, que tiene doce horas, que son mis hijos» («Canto del casto José», vv. 808-810, citado por EISLER, *op. cit.*, p. 39). En el *Libro de Sem* siriaco este simbolismo se atribuye a Asaf (MILLAR BURROWS, *Nouvelles lumières sur les manuscrits de la Mer Morte*, p. 256).

tos datos tomados de los gnósticos[20]. Al lado de la simbología de los doce Apóstoles podrían aparecer algunas más, como la curiosa aplicación del Zodíaco a los nuevos bautizados que hace Zenón de Verona[21].

[20] Sobre el desarrollo de este tema en la Edad Media y el Renacimiento, ver F. PIPER, *Mythologie der christlichen Kunst*, II, pp. 276-310.

[21] *P.L.*, IX, 494-495. Victorino de Petau cree, también, que el primer día fueron creados doce ángeles para presidir las horas del día y otros doce para las de la noche. Estos son los veinticuatro ancianos del Apocalipsis (*Fabr. Mundi*, Routh, III, 455 y 461).

IX
EL SIGNO TAV

La señal de la cruz trazada en la frente es uno de los ritos más antiguos de la Iglesia cristiana. San Basilio lo menciona, junto a la oración mirando a Oriente, entre las tradiciones no escritas que se remontan a los Apóstoles. Vamos a probar enseguida que esto es muy verosímil y que la señal de la cruz está ligada a la comunidad judeocristiana primitiva. Se han podido encontrar después algunas analogías en el mundo grecorromano. Pero se trata de determinaciones secundarias. Haremos, en primer lugar, un balance de los usos litúrgicos antiguos de la cruz; buscaremos después sus orígenes; y, para terminar, estudiaremos sus significados.

La señal de la cruz aparece primero en los ritos bautismales[1]. Este es su uso más arcaico y al que se refiere San Basilio. Originariamente, está asociado al propio bautismo, unas veces precediéndolo y otras siguiendo al mismo. Lo encontramos en fecha muy antigua en la iglesia siria, que conserva costumbres muy arcaicas. Así se explica que, a menudo, algunos autores antiguos lo utilicen para designar al propio bautismo. La inscripción de Abercios, a fines del siglo segundo, habla del pueblo «que lleva el espléndido sello». La palabra sello, *sphragis*, designa la señal de la cruz en la frente.

Más tarde, cuando los ritos bautismales se fueron desarrollando, la *sphragis* fue el primer rito impuesto a los catecúmenos y la expresión de una primera consagración a Cristo. Así Quodvultdeus, obispo africano del siglo IV, escribe: «Aún no habéis vuelto a nacer por el bautismo, pero, por la señal de la cruz, habéis sido concebidos en el seno de la Iglesia» (*Sur le Symbole*, I, 1). San Agustín cuenta en las *Confesiones* que, después de su nacimiento, su madre trazó la señal de la cruz en su frente y le dio un poco de sal. ¡No fue bautizado hasta cuarenta años más tarde!

[1] He tratado este tema en *Bible et liturgie*, pp. 76-96. Pero lo vuelvo a tomar aquí con diferentes ejemplos.

Pero el uso de la señal de la cruz no estaba reservado al bautismo. Tenía su papel en otros sacramentos, sobre todo en la confirmación, la extremaunción y la eucaristía. Además, los cristianos se persignaban en la frente antes de emprender las principales ocupaciones de su vida. San Juan Crisóstomo escribe: «Todo se cumple por medio de la cruz. El bautismo se nos da por la cruz (ya que hay que recibir la *sphragis*); la imposición de manos se hace por medio de la cruz. Y, ya estemos de viaje, en casa, en cualquier parte, la cruz es un gran bien, una armadura saludable, un escudo inexpugnable contra el demonio» (*Hom. Philip.*, III, 13).

Encontramos aquí la importante idea de que la cruz defiende al bautizado contra los demonios. Le hace inviolable y pone en fuga a los demonios. Ilustran este hecho muchas anécdotas contadas por los Padres[2]. La señal de la cruz, sobre todo, reduce a la impotencia a los demonios que actúan en los cultos paganos. Prudencio describe lo que ocurrió un día en que Juliano el Apóstata estaba ofreciendo un sacrificio a Hécate. El sacerdote, que examinaba las entrañas de una víctima palidece de repente y cae al suelo: «El príncipe, espantado, como si viera a Cristo en persona amenazándole enarbolando un rayo, deposita su diadema, palidece y mira a su alrededor para ver si entre los asistentes hay algún niño bautizado que haya marcado su frente con la señal de la cruz y de ese modo haya perturbado los encantamientos de Zoroastro» (*Apoteosis*, 489-493). Lactancio, por su parte, explica que la presencia de un cristiano señalado con la *sphragis* impedía los oráculos y arúspices (*Div. Inst.*, V, 27). Gregorio el Taumaturgo, al entrar en un templo pagano «purifica el aire infestado de miasmas, con el signo de la cruz»[3].

La cruz tiene así valor de exorcismo. Trazada en la frente de un catecúmeno, aparta de él al demonio, bajo cuyo poder se encontraba. Igualmente, después de la muerte, cuando el alma cristiana abandona el cuerpo y atraviesa la atmósfera, hábitat de los demonios, la *sphragis* marcada en su frente los aparta, mientras que el alma que no está marcada por el sello se convierte en su presa: «Como la oveja sin pastor está a merced de las fieras y es una presa fácil, del mismo modo el alma que no tiene la *sphragis* está a merced de las emboscadas del demonio»[4]. «Un

[2] Ver *Bible et liturgie*, 2 ed., pp. 87-88.
[3] GREGORIO DE NIZA, *Vie de Grégoire le Thaumaturge*, *P.G.*, XLVI, 916 A.
[4] AMFILOQUIO, *Sur la pécheresse*, I; *P.G.*, XXIX, 62 B.

tesoro que no esté marcado con el sello esta a merced de los ladrones, una oveja sin marca está a merced de las emboscadas»[5].

Los cristianos no sólo trazan la cruz sobre su frente con el pulgar, sino que tenemos testimonios que atestiguan la practica de verdaderos tatuajes. Es conocido el uso de estos tatuajes en los cultos paganos de Dionisos o Mitra. Pero parece que también se encuentra entre los cristianos, con el signo de la cruz. Se supone que esto sucedía en Africa, por lo que dice San Agustín de que cuando los paganos salen del anfiteatro, reconocen a los cristianos por sus vestidos, su peinado, su frente[6]. Marcos el Diácono, del siglo V, en su *Vida de Porfirio de Gaza* (82), habla más explícitamente de tres niños que cayeron a un pozo y fueron salvados milagrosamente porque llevaban en la frente una cruz pintada de rojo.

Al lado de la señal de la cruz en la frente, vemos aparecer la señal de la cruz en la cara. Las *Odas de Salomón* y Justino aluden a ello desde el siglo segundo. Una antigua inscripción del hipogeo del Viale Manzoni lo muestra en el siglo III[7]. También está atestiguado por Lucas de Tuy en siglo XIII. Pero, paralelamente, se desarrolla el gran signo, todavía actualmente usado de ordinario, y que va de la frente al pecho y del hombro izquiero al derecho (al menos en Occidente). Este no aparece antes de la alta edad media si bien es posible que existiera algo antes, como gesto de bendición o de exorcismo.

Siendo un gesto litúrgico, la señal de la cruz aparece también como símbolo en los monumentos, frescos, bajorrelieves, mosaicos y objetos de todas clases. Se presenta desde los siglos II y III en las catacumbas, sea en forma de cruz giega +, sea en la de cruz latina †. Pero, además, los cristianos reconocían la cruz en muchas representaciones que imitaban más o menos su forma. Justino, en el siglo II, muestra la cruz representada por el palo mayor de un barco con su verga, por el arado, el hacha (ascia) o los estandartes militares (*Apol.*, I, 55). Ya hemos visto que algunos de estos símbolos tenían este sentido en el arte.

[5] SEVERIANO DE GABALA, *Sur le baptême*, *P.G.*, XXXI, 432 C.
[6] Ver H. RONDET, «La croix sur le front», *R.S.R.*, 42 (1954), p. 392.
[7] CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, París, 1956, p. 94.

El signo de la cruz evoca hoy normalmente para nosotros el patíbulo en que fue colgado Cristo. Pero deberíamos preguntarnos si es éste el primitivo origen de la cruz marcada en la frente, en la primera comunidad cristiana. Parece, más bien, que esto no fuera así y que nos encontremos ante un signo que tenía otro significado. Notemos, en efecto, que muchos textos antiguos relacionan el signo de la cruz con la letra *tau* que tenía, en griego, la forma de T. Así sucede en la *Epístola de Bernabé,* en el siglo II (IX, 8); y lo mismo con Gregorio de Niza, en el siglo IV. Estos textos han sido recogidos por Hugo Rahner[8].

La relación entre la cruz y la *tau* puede deberse a una semejanza de forma. Pero esta semejanza no es muy satisfactoria. En efecto, la *tau* griega tiene forma de T, lo cual no corresponde al signo cruciforme marcado en la frente. Hay que buscar algo distinto. Los mismos Padres de la Iglesia recordaron que el libro de Ezequiel anuncia que los miembros de la comunidad mesiánica serán marcados con el signo *tau* en la frente. El recuerdo de este texto estaba presente en el entorno judío de tiempos de Cristo. En efecto, los esenios, que pretendían ser la comunidad escatológica, llevaban en la frente el signo de Ezequiel (*C.D.C.*, XIX, 19)[9].

Pero hay más. San Juan, en el *Apocalipsis,* declara que los elegidos estarán marcados en la frente. Leemos, en efecto, que el ángel impide que las plagas destruyan el mundo «hasta que hayamos marcado a los servidores de Dios, con el sello en la frente» (VII, 3). Y más adelante el visionario ve a 140.000 personas «que tenían escritos en la frente el Nombre del Cordero y el de su Padre» (XIV, 1). Ahora bien, ese sello *(sphragis),* que es el Nombre del Padre, es el signo de Ezequiel, ya que la *tau* hebrea, que es la última letra del alfabeto, designa a Dios, como la *omega* en griego. Además, como ha probado Lampe[10], el rito descrito por Juan se refiere a una costumbre bautismal.

Parece, pues, que los primeros cristianos estaban marcados en la frente con una *tau* que representa el nombre de Yahvé. Pero esto plantea dos cuestiones. En primer lugar, nos encontramos con la misma dificultad de antes, a saber, que la *tau* tampoco tiene forma de cruz. Pero precisamente esta aparente dificultad

[8] «Das mystische Tau», *Zeitschr. Kath. Theol.*, 75 (1953), pp. 386-410.

[9] Ver Jean DANIELOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, París, 1957, pp. 101-102.

[10] *The Seal of the Spirit*, pp. 16-18.

es una confirmación, ya que, en tiempos de Cristo, en el alfabeto hebreo, la *tau* podía representarse con el signo + o el signo X. Es bajo esta forma como se encuentra en los osarios palestinos del siglo I de nuestra era, donde posiblemente tengamos la más antigua representación cristiana de la Cruz[11]. Y ésta designaba el nombre de Yahvé.

Queda una segunda dificultad. ¿Por qué iban a estar marcados los cristianos con un signo que designara el Nombre de Yahvé? Pero precisamente, la expresión «llevar el Nombre (del Señor)» aparece frecuentemente, para designar el bautismo, en un antiguo texto cristiano con influencia judía, el *Pastor* de Hermas: «Si tú llevas su Nombre, sin poseer su virtud, llevarás su Nombre en vano. Las piedras rechazadas son los que llevaron el Nombre sin revestirse con el hábito de las vírgenes» (*Sim.*, IX, 13, 2). El sentido está claro: el bautizado, si no se santifica, no puede salvarse.

La expresión «llevar el Nombre», tanto en este pasaje, como en otros muchos, parece significar el hecho de estar marcado en la frente con el signo *tau*, es decir, el signo de la cruz. Dinkler ha conseguido una interesante verificación de este hecho[12]. La expresión parece estar próxima a la que encontramos en el Evangelio de Lucas, donde en vez de la fórmula de *Mateo:* «El que no *toma* su cruz y me sigue no es digno de mí» (X, 38), escribe: «El que no *lleva* su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo» (XIV, 27). Esta fórmula puede contener una alusión litúrgica a la cruz marcada en la frente.

Pero esta costumbre cristiana de marcar el signo que designa el Nombre de Yahvé sigue pareciendo extraña. Aunque esto supone olvidar que, para la comunidad cristiana primitiva, el Nombre, que en el Antiguo Testamento designa la manifestación de Dios en el mundo, junto con la Palabra, era una designación de Cristo en tanto que Palabra de Dios encarnada[13]. Esto es precisamente lo que encontramos en el *Pastor* de Hermas, y también en la *Didaché,* donde leemos: «Te damos gracias, Padre Santo, por tu Santo Nombre que has hecho habitar en nuestros

[11] Ver B. BAGATTI, *art. cit.*, p. 4.

[12] «Jesu Wort vom Kreuztragen», en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlín, 1954, pp. 120-128.

[13] He desarrollado esto más ampliamente en la *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 199-216.

corazones» (X, 2-3). Ahora bien, aquí, el Nombre, como ha probado Peterson[14], se refiere al Verbo. Más explícito aún es el *Evangelio de la Verdad,* la homilía del siglo segundo, penetrada de teología judeocristiana, que acaban de editar H.-Ch. Puech, G. Quispel y M. Malinine: «Ahora bien, el Nombre del Padre es el Hijo» (38, 5)[15].

Así que se puede considerar cierto que el signo de la cruz, con que estaban marcados los primeros cristianos, designaba para ellos el Nombre del Señor, es decir, el Verbo, y significaba que estaban consagrados a él. En el medio griego esta simbología se hacía incomprensible. Por ello la cruz fue considerada como una representación del instrumento de suplicio de Jesús; debido a la forma de X, fue tomada por la primera letra de X (*ϱιστός*), aunque la idea fundamental siguiera siendo la misma: una consagración del bautizado a Cristo.

Hasta ahora hemos hablado del signo de la cruz en la liturgia y los monumentos figurativos, bajo su forma más simple, la de la cruz griega. Pero se sabe que, a lo largo del tiempo, ha tomado, sobre todo en arqueología, formas más complejas. En el artículo «Croix», del *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* redactado por Dom Leclercq, o en el de M. Sulzberger: «Le symbole de la croix», en *Byzantion,* 2 (1925), pp. 356-383, se encontrará un estudio sobre el asunto. Quisiera llamar la atención solamente sobre una representación poco conocida, que es muy arcaica, y que tiene el interés de unir la cruz y el Nombre de Jesús mucho antes de que se representara a Jesús crucificado.

Observemos, en primer lugar, que el lazo entre la cruz y el Nombre de Jesús aparece en fecha muy antigua en un curioso pasaje de la *Epístola de Bernabé.* Se trata de la interpretación del número 318, que es el de los servidores de Abraham. El autor explica que «18 se escribe con una iota que vale 10 y una eta que vale 8: ahí tenéis IH (*σοῦς*)» (IX, 8). Continúa explicando que 300 se escribe con la *tau* que es la cruz. Así que 318 designa a la vez la cruz y el Nombre de Jesús. Por lo que respecta a este último, tenemos aquí una primera forma del signo IHS, que será reproducido tan a menudo y que representa las tres primeras letras de IH (*σοῦς*).

[14] «Didaché, cap. 9 y 10», *E.L.*, 58 (1944), p. 13.
[15] Zurich, 1956.

Pero, en época arcaica, el Nombre de Jesús tenía otro símbolo, la letra *waw.* En griego, el Nombre de Jesús está compuesto por seis letras, y la *waw* es la sexta del alfabeto griego arcaico, que luego ha desaparecido del mismo, aunque haya subsistido en la lista de los nombres. Los gnósticos especulaban sobre esta curiosa propiedad. Parece que también aquí, antes de las interpretaciones griegas, estamos ante un fondo judeocristiano. M. Dupont-Sommer ha probado que, en una laminilla aramea cristiana, la *waw* designaba el Nombre de Dios, es decir, a Cristo[16].

Entre los monogramas de Cristo, conocemos uno donde la waw está unida a la cruz. Se encuentra en San Jerónimo[17], quien, al describir un monograma parecido al Ψ bien conocido a partir del siglo III, explica que, en el que él está pensando, el brazo que desciende de izquierda a derecha tiene forma de *waw,* mientras que los otros dos brazos se parecen al apex y a la iota, figura tradicional de la cruz. Así llegamos más o menos a este signo Ψ. Aunque lo más interesante es la interpretación que Jerónimo da de ello, al ver la *waw* unida a la cruz. Es verosímil, en efecto, que la *waw* designe aquí el Nombre de Jesús.

Esto es tanto más verosímil cuanto que la forma así obtenida evoca enseguida una de las figuras más célebres que unen a Cristo con la cruz, la de la serpiente de bronce alzada sobre un palo. Se sabe que esta figura la propone el propio Cristo en el *Evangelio de San Juan:* «Igual que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así el Hijo del hombre tiene que ser levantado» (III, 14). La serpiente tiene forma de *waw.* En cuanto al palo que la sostiene, ya Justino le atribuía la forma de una cruz (*I Ap.*, XL, 3).

Los Padres de la Iglesia mencionan a menudo esta figura. Su origen neotestamentario le daba una especie de autoridad. Pero al mismo tiempo debía producir un cierto escándalo. ¿Cómo puede representarse a Cristo con una serpiente? En la *Vida de Moisés,* de Gregorio de Niza, tenemos un eco de esta sorpresa (II, 271-277). Se comprende que se hayan buscado justificaciones para esta representación. Y una de las más fáciles era mostrar en la serpiente la forma de la letra *waw,* que, a su vez, simbolizaba el Nombre de Jesús. M. Dupont-Sommer ha hecho

[16] *La doctrine gnostique de la lettre waw,* París, 1946, p. 34.
[17] Ver G. MORIN, «Hieronymus de Monogrammate», *Rev. Ben.*, 2 (1903), pp. 232-233.

notar que el parentesco entre la forma de la *waw* y la de la serpiente había sido una de las razones que habían conferido a la letra su carácter sagrado[18]. Esto, que él establece para la *waw* hebrea, sigue siendo cierto para la *digamma* griega. Y aquí, una vez más, más allá de las interpretaciones griegas, nos encontramos con el fondo antiguo del cristianismo arameo. Y la presencia de este signo en los osarios judeocristianos de Palestina nos proporciona una brillante confirmación de ello[19].

De todas estas observaciones se desprende una conclusión. El signo de la cruz apareció en su origen, no como una alusión a la Pasión de Cristo, sino como una designación de su Gloria divina. Incluso cuando, más tarde, se refiera a la cruz en que Cristo murió, ésta será considerada como expresión del poder divino que actúa a través de esta muerte; y los cuatro brazos de la cruz aparecerán como el símbolo del carácter cósmico de esta acción salvadora.

[18] *Op. cit.*, p. 72.
[19] B. BAGATTI, *art. cit.*, p. 4.

SIGLAS DE REVISTAS, OBRAS DE REFERENCIA, Y COLECCIONES

A.C.	Antike und Christentum.
B.K.V.	Bibliothek der Kirchenvätern.
C.B.Q.	Catholic Biblical Quaterly.
C.D.C.	Document de Damas.
C.R.A.I.B.L.	Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
C.S.E.L.	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
D.A.C.L.	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie.
D.A.G.R.	Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, D.S.D. Manu (el de Discipline).
D.S.H.	Midrash d'Habacuc.
D.S.S.	Dead Sea Scrolls.
D.S.T.	Recueil des Hymnes.
D.S.W.	Combat des fils de ténèbres et des fils de lumière.
E.L.	Ephemerides Liturgicae.
E.T.	Evangelische Theologie.
E.T.L.	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
F.H.G.	Fragmenta Historicorum Graecorum.
G.C.S.	Griechische Christliche Schriftsteller.
H.T.R.	Harvard Theological Review.
J.B.L.	Journal of Biblical Literature.
J.T.S.	Journal of Theological Studies.
M.D.	Maison-Dieu.
M.G.W.J.	Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft der Judentums.
N.T.S.	New Testament Studies.
P.E.Q.	Palestine Exploration Quaterly.
P.G.	Patrologie Grecque.
P.L.	Patrologie Latine.
P.O.	Patrologie Orientale.
IQ.Ben.	Recueil de Bénédictions de la Grotte I de Qumrân.
IQ.Test.	Testimonia de la grotte I de Qumrân.
IVQ Flor	Florilege de la grotte IV de Qumrân.

R.B.	Revue Biblique.
R.E.G.	Revue des Etudes Grecques.
R.O.C.	Revue de l'Orient Chrétien.
R.S.R.	Recherches de Science Religieuse.
R.T.	Revue Thomiste.
S.D.B.	Supplément au Dictionnaire de la Bible.
S.C.	Sources Chrétiennes.
T.W.N.T.	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
T.Z.	Theologische Zeitschrift.
V.C.	Vigiliae Christianae.
V.D.	Verbum Domini.
Z.K.T.	Zeitschrift für Katholische Theologie.
Z.R.G.G.	Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte.

TEXTOS ANTIGUOS CITADOS A LO LARGO DE LA OBRA

AMBROSIO
Sacram.: Sobre los sacramentos.
De Helia et jejunio: Sobre Elías y el ayuno.
Exp. Luc.: Exposiciones sobre Lucas.
Myst.: Sobre los misterios.

ASTERIO EL SOFISTA
Hom. Psalm.: Homilías sobre los Salmos.

AGUSTIN
En. Psalm.: Narraciones sobre los Salmos.
Epist.: Cartas.
Tract. Joh.: Tratado sobre San Juan.

CASIANO
Coll.: Conferencias.

CLEMENTE DE ALEJANDRIA
Exc. Theod.: Extractos de Teodoto.
Ped.: Pedagogo.
Protrept.: Protréptico.
Quis dives.: Qué rico se salvará.
Strom.: Stromata.

CONSTITUCIONES APOSTOLICAS
Const. apost.

CIPRIANO
Epist.: Cartas.
Test.: Testimonia.

CIRILO DE JERUSALEN
Cat.: Catequesis.
Paral.: Sobre el paralítico.
Procatech.: Procatequesis.

DIDIMO
Com. Psalm.: Comentario sobre los Salmos.
Trin.: Sobre la Trinidad.

EPIFANIO
Pan.: Panarión (la caja de las drogas).

EFREN
Hymn. Epiphan.: Himno sobre la Epifanía.
Hymn. Parad.: Himno sobre el Paraíso (Beck).

EUSEBIO
Com. Psalm.: Comentario sobre los Salmos.
Hist. Eccl.: Historia de la Iglesia.
Onom.: Onomasticon.
Prep. Ev.: Preparación evangélica.

EUTROPIO
De solstic. et aequinoct.: Sobre el solsticio y el equinocio.

GREGORIO DE ELVIRA
De fide orth.: Sobre la fe ortodoxa.
Tract.: Tratados.

GREGORIO NACIANCENO
Or.: Sermones.

GREGORIO DE NIZA
In Cant.: Sobre el Cantar de los Cantares.
De an. et resurr.: Sobre el alma y la resurrección.
In Bapt.: Sobre el bautismo.
Virg.: Sobre la virginidad.
Beat.: Sobre las bienaventuranzas.

HERMAS
Mand.: Mandamientos.
Sim.: Parábolas.

HIPOLITO
Laud. Bas.: Oración fúnebre de Basilio.
Ben. d'Is. et de Jac.: Bendición de Isaías y de Jacob.
Com. Dan.: Comentario a Daniel.
Com. Cant.: Comentario al Cantar de los Cantares.
Elench.: Refutación.

IGNACIO DE ANTIOQUIA
Eph.: Carta a los Efesios.
Philad.: Carta a los de Filadelfia.
Trall.: Carta a los Tralianos.

IRENEO
Adv. haer.: Contra las herejías.
Dem.: Demostraciones de la predicación evangélica.

JUAN CRISOSTOMO
Hom. Elia.: Homilía sobre Elías.
Hom. Philip.: Homilía sobre la Epístola a los filipenses.

JERONIMO
Com. Is.: Comentario a Isaías.
Com. Mt.: Comentario a Mateo.
Com. Zac.: Comentario a Zacarías.

PSEUDO JERONIMO
Com. Marc.: Comentario a Marcos.

JULIANO
Disc.: Discursos.

JUSTINO
I Apol.: Primera Apología.
Dial.: Diálogo con Trifón.

LACTANCIO
Div. Inst.: Las instituciones divinas.

MAXIMO DE TURIN
Hom.: Homilías.

MAXIMO DE TIRO
Disc.: Discursos.

METODIO DE OLIMPO
Conv.: El banquete de las diez vírgenes.
Res.: Sobre la Resurrección.

SAN NILO
Monast. exercit.: El ejercicio monástico.

OPTATO DE MILEVO
Schism. Donat.: Sobre el cisma donatista.

ORACULOS SIBILINOS
Or. Sib.

ORIGENES
Com. Joh.: Comentario a Juan.
Contr. Cels.: Contra Celso.
De Or.: Sobre la oración.
Hom. Ezech.: Homilía sobre Ezequiel.
Hom. Num.: Homilía sobre los Números.

FILON
Her.: Sobre el heredero de las cosas divinas.
Opif.: Sobre la Creación.
Praem.: Sobre las recompensas.
Quaest. Ex.: Cuestiones sobre el Exodo.
Quaest. Gen.: Cuestiones sobre el Génesis.
Spec. Leg.: Las leyes particulares.
Vit. Mos.: Vida de Moisés.

PSEUDO CLEMENTE
Hom.: Homilías.
Rec.: Reconocimientos.

PSEUDO PLUTARCO
Vit. Homer.: Vida de Homero.

TACITO
Hist.: Historias.

TATIANO
Disc.: Discursos.

TERTULIANO
Adv. Jud.: Conta los Judíos.
Anim.: Sobre el alma.
Bapt.: Sobre el bautismo.
De idol.: sobre la idolatría.

TEODORETO
Quaest. Ex.: Cuestiones sobre el Exodo.

ZENON DE VERONA
Tract.: Tratados.

Los textos que componen este volumen aparecieron en las siguientes revistas: I, La palma y la corona: *Irénikon*, 31 (1958), p. 19-40. II, La viña y el árbol de la vida: *Mélanges Hugo Rahner*, Desclée, 1961. III, El agua viva y el pez: *Revue de sciences religieuses*, 33 (1958), p. 1-12. IV, La nave de la Iglesia: inédito. V, El carro de Elías: *Sciences ecclésiastiques*, 10 (1958), p. 127-138. VI, El arado y el hacha: *Recherhes de sciences religieuses*, 42 (1954), p. 193-204. VII, La estrella de Jacob: *V.C.*, 11 (1957), p. 121-138. VIII, Los doce Apóstoles y el Zodíaco: *V.C.*, 13 (1959), p. 14-21. IX, El signo tav: *La Table ronde*, 120 (dic. 1957), p. 32-38.

INDICE

Antes de extenderse en el mundo grecorromano y de adoptar su lengua y sus imágenes, el cristianismo ha conocido un gran período en un medio judío donde se hablaba arameo. Los rastros de este judeocristianismo habían casi desaparecido. Sin embargo, las obras raras, transmitidas en traducciones en lenguas orientales (armenio, siriaco, copto, etíope) han permitido, poco a poco, rescatar esta herencia literaria («Odas de Salomón», «Ascensión de Isaías», «Testamento de los Doce Patriarcas», etc.).

El Cardenal Jean Daniélou, atento a los símbolos estudiados en esta literatura, analiza en esta obra las imágenes y los signos que nos ha legado el cristianismo primitivo.

La cruz, el arado, la corona, el carro, la estrella, el pez, la palma: tantos símbolos que recobran así su plenitud olvidada y cuyo significado y empleo vienen confirmados por los descubrimientos arqueológicos más importantes de Palestina, después de los manuscritos del mar Muerto.

He aquí que este cristianismo de los primeros siglos en Oriente, que permanecía desconocido para nosotros, nos es ahora cercano con todo su pensamiento bíblico.



